LA VIE SPIRITUELLE

N° 370 Février 1952

SOMMAIRE

★

LES MYSTÈRES DE DIEU

A. VIARD, O. P. L'HISTOIRE SAINTE D'ADAM A NOÉ 115

La prolifération du mal parmi les fils d'Adam n'a pu faire obstacle à la Providence de Dieu qui, lentement, par étapes successives, de Caïn à Noé, à mesure de l'affinement des civilisations, a manifesté aux hommes la volonté divine de triompher du mal par le bien.

Ainsi, dès ses débuts, l'Histoire sainte nous révèle la « politique » qu'y poursuit la Providence et qui éclatera au jour de Pâques. C'est pourquoi l'Église, de la Septuagésime au mardi gras, nous fait entendre à l'office la lecture des quinze premiers chapitres de la Genèse : leur méditation nous prépare à l'intelligence profonde du mystère pascal.

ACTION DE GRACES 136

La communauté chrétienne primitive, en sa réunion du soir, chante son action de grâces au Père dans le Christ Jésus avec l'Esprit-Saint. Le texte de cette prière nous est parvenu par des papyri du IV^e^ siècle découverts en Égypte.

NOTRE SANCTIFICATION

C. SPICQ, O. P. LA THÉOLOGIE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX (I).... 139

La prédication des apôtres comprenait trois éléments : l'attestation que le message évangélique était l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, un exposé historique de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ, et l'exhortation au repentir du péché, à accepter le salut et à vivre selon l'Esprit et la loi nouvelle. C'est ce triple thème qu'expose l'Épître aux Hébreux avec une ampleur remarquable et d'une façon originale. Dans un premier article, on trouvera résumé sous trois titres l'enseignement de cette épître : le peuple de Dieu pérégrinant — le peuple de Dieu communauté cultuelle — Jésus le Fils de Dieu incarné.

P.-Th. CAMELOT, O. P. Obéissance et liberté 154

C'est à un regard superficiel que l'obéissance peut paraître une menace contre la liberté : le baptême nous a introduits dans un état de liberté souveraine et le vœu d'obéissance n'est pas autre chose qu'une mise en œuvre des moyens les plus directs pour l'épanouir. Mais cela n'est vrai que de la véritable obéissance religieuse animée de foi et de charité et purifiée de toute équivoque.

LES HOMMES ET LES ŒUVRES DE DIEU

Madeleine SAINT-GAL DE PONS. Une mystique bretonne du XVII^e siècle 189

Le XVII^e siècle breton vit une efflorescence de l'Esprit de Dieu : saint Grignion de Montfort et le bienheureux Maunoir ne sont pas les seuls. Née dix ans après le P. Maunoir, Jeanne-Marie Pinczon, mariée par ses parents à M. du Houx, veuve à trente ans, gravement malade, prend l'habit de la Visitation de Rennes et fonde à Vannes une maison de retraites pour les femmes. On l'appelait « l'épouse de la Croix ». Elle écrivait : « J'ai connu clairement qu'il n'y a que les violents qui ravissent le ciel et qu'à moins de se renoncer et de porter la croix sans la traîner, il ne faut pas prétendre à la perfection. »

CHRONIQUES

R. LAURENTIN. Le mouvement marialogique a travers le monde 179

L. B. Le Bréviaire des fidèles 190

H.-Ch. CHÉRY, O. P. L'abbé Rétif et la « communion solennelle » 192

Paul GALLAND. L'utilisation spirituelle de la télévision. 195

A TRAVERS LES REVUES

Orate Fratres. — Cahiers Sainte-Jehanne. — Questions Liturgiques et Paroissiales. — La Maison-Dieu, p. 199.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés p. 204.

L'HISTOIRE SAINTE D'ADAM A NOÉ

Pour retracer les événements qui se sont écoulés entre l'expulsion d'Adam du jardin d'Eden jusqu'à la vocation d'Abraham, la Bible se contente de quelques pages. Quelques noms, quelques anecdotes, c'est bien peu pour remplir cette période dont on avait cependant, même autrefois, l'impression qu'elle avait été fort longue.

Abraham apparaît dans un contexte historique que l'on situe, en gros, vers 2000-1900 avant la naissance du Christ. Il s'est donc écoulé à peu près le même temps de lui au Christ que du Christ à nous, une vingtaine de siècles. Avant lui, l'homme avait déjà vécu sur terre des centaines, peut-être même des milliers de siècles.

De nombreuses sciences se sont donné pour tâche de reconstituer ce passé prodigieux. La Bible n'a pas la prétention de lutter avec elles, ni même celle de leur fournir un cadre exact où les découvertes modernes devraient s'inscrire. L'histoire profane ne l'intéresse pas pour elle-même. Histoire religieuse, histoire sainte, elle n'a point pour objet de rapporter quelques faits plus ou moins importants avec une exactitude matérielle minutieuse. Elle veut avant tout retracer le destin de l'humanité sous le regard et la conduite de Dieu. C'est donc, si l'on veut, une philosophie, ou plutôt

une théologie de l'histoire, mais traduite d'une manière accessible à des intelligences encore frustes.

Pour réaliser ce dessein, on ne disposait guère que de quelques traditions, d'origine et de valeur assez mêlées, mais qui étaient repensées, regroupées à la lumière de l'inspiration divine. Celle-ci, tout en n'étant que rarement accompagnée de révélations expresses, permettait de discerner, à travers les données reçues, les éléments capables de traduire les desseins de Dieu et leur réalisation progressive au cours de l'histoire.

En présence de ces textes, on ne cherchera donc pas tant à discerner le caractère plus ou moins historique de tel ou tel détail que leur valeur religieuse. Celle-ci apparaît, sinon dans chacun des éléments pris à part, du moins dans l'ensemble du récit dont ils font partie. Et cet enseignement se trouve plus riche encore et plus complet, quand on étudie l'agencement de l'ensemble des récits dans le texte actuel de la Bible. Il ne faut pas en effet oublier que c'est cet état définitif qui est vraiment la parole de Dieu telle qu'elle s'est à jamais fixée. Le rédacteur inspiré qui nous l'a transmise sous cette forme ne s'est pas contenté de rapprocher, avec plus ou moins de bonheur, les différents éléments des sources qu'il avait à sa disposition, comme s'il s'était agi seulement de faire un florilège ou une anthologie. Il a fait une œuvre vraiment originale où chaque morceau trouve dans le contexte où il se trouve placé sa signification définitive.

Le péché de Caïn

Le péché, après avoir fait son entrée dans le monde, ne devait plus cesser ses ravages. Après avoir séparé l'humanité de Dieu et détruit l'unité profonde du couple humain, il va s'en prendre à toutes les formes de vie où l'homme devait trouver son plein épanouissement. La famille, atteinte dans les parents, le sera dans les enfants; toutes les relations sociales seront empoisonnées. A l'orée, à la paix du début

de la création va succéder la guerre. Tel est, peut-on dire, le sens profond du premier épisode qui suit la chute.

Caïn et Abel sont frères. On peut aussi voir en eux les représentants des deux genres de vie, des deux formes de civilisation qui se partageaient le monde connu des Israélites et qu'ils ont successivement pratiquées. Caïn cultive le sol; c'est un agriculteur, un sédentaire, lié à une portion déterminée du sol, qui lui impose sa loi. Abel est pasteur; il représente les nomades, à la vie plus libre et plus fière. Les deux groupes, au cours de l'histoire et jusqu'à nos jours, seront en conflit presque permanent. Israël, fixé en Canaan, se souviendra qu'il est issu d'un groupe de nomades, et ses prophètes opposeront souvent l'idéale simplicité et la pureté de la foi religieuse des ancêtres à la corruption qui s'est développée, après la conquête de la Terre promise, au contact des sédentaires de Canaan. Il est donc remarquable que le premier péché mentionné après l'expulsion du jardin d'Eden soit attribué à celui qui, comme ces derniers, cultive la terre, frappée par la malédiction de Dieu.

La notice qui introduit Caïn comme premier fils de l'homme dans le récit biblique ne prépare guère à une suite aussi tragique. Malgré la peine de mort encourue par Adam et Ève, la vie triomphe, et avec l'aide de Dieu. C'est ce que proclame le cri saluant la première naissance : *J'ai acquis* (*qanîti*) *un homme avec l'aide de Dieu.* Ce jeu de mots sur le nom de Caïn, basé sur une étymologie de caractère populaire, traduit une idée profonde. Dieu n'a pas abandonné l'humanité coupable. Il la voit toujours avec la bienveillance dont témoigne sa création. Il veut qu'elle vive, qu'elle triomphe de la mort. Pour cela son aide lui est acquise. Elle ne lui fera défaut que dans la mesure où l'homme repoussera, en s'enfonçant lui-même dans le mal, ce soutien de Dieu. Ce sera alors, au lieu du relèvement, une déchéance plus profonde. L'humanité devait, par sa propre faute, connaître cette déchéance, déchéance telle qu'elle semblait la conduire à la ruine totale. Même alors Dieu ne cesse de veiller sur sa créature. Elle peut devenir l'objet de son courroux;

elle est toujours aussi l'objet de son amour, qui finalement triomphera. C'est tout le résumé de l'histoire du monde; et c'est l'enseignement de ces pages de la Bible.

Comment Caïn en vient-il à commettre son crime? Il sert Dieu, il lui apporte en offrande les produits du sol qu'il cultive. Abel agit comme lui; pasteur, ses dons sont pris de son troupeau. Rien ne paraît distinguer l'attitude religieuse des deux frères. Dieu jette cependant un regard favorable sur l'oblation d'Abel et se détourne de celle de Caïn, sans qu'on nous dise pourquoi. Dieu peut bien, il est vrai, avoir à l'égard de ses créatures l'attitude qui lui plaît, sans avoir à rendre de comptes à personne; mais, s'il montre pour tel ou tel une préférence, il ne repousse pas les autres sans motif. Il peut les éprouver, pour mieux faire éclater leur vertu ou pour sonder le fond de leur cœur.

Le sacrifice, hommage à Dieu, exprime la reconnaissance de son domaine souverain sur tout. C'était aussi l'un des principaux moyens d'obtenir ses faveurs, c'est-à-dire, le plus souvent, la fécondité de la terre et des troupeaux. Certains même estimaient que Dieu était comme lié par lui et devait donner à qui lui avait fait une offrande ce que celui-ci demandait, quelles que fussent ses dispositions intérieures. Bien souvent les prophètes durent protester contre une telle attitude. Pour eux Dieu ne regarde pas les dons, mais le cœur. Existait-il donc une différence sur ce point entre Abel et Caïn? On lit dans l'Épître aux Hébreux : *C'est la foi qui rendit le sacrifice offert à Dieu par Abel préférable à celui de Caïn* (11, 4). Jésus, dans l'Évangile, appelle Abel *le Juste* (Mt., 23, 25). Est-ce la raison pour laquelle son sacrifice lui vaut la faveur de Dieu? Et si Caïn voit ses désirs frustrés, faut-il en chercher la raison dans l'absence en son cœur des vertus de son frère, selon cette opinion qu'expriment encore les Juifs au temps de Jésus : *Nous savons que Dieu n'écoute pas les pécheurs; il écoute au contraire quiconque le révère et fait sa volonté* (Jn, 9, 31)? Le récit de la Genèse ne permet pas d'apporter une réponse précise à de telles questions. L'opposition entre les deux frères n'apparaît que dans leur

mode de vie. Peut-être y a-t-il là déjà l'expression voilée d'un jugement moral. Mais elle n'est pas nettement formulée. Aussi peut-on regarder l'attitude de Dieu à l'égard de Caïn comme une épreuve. Saura-t-il la surmonter? Il le peut, car Dieu ne l'abandonne pas; il se fait au contraire son guide, mais sans le contraindre. Le progrès du péché dans le monde n'est pas fatal. Il est, comme le premier péché, le résultat de l'activité d'un être libre et pleinement responsable. Le grand intérêt de cet épisode est de montrer comment il a pu s'accomplir.

Caïn s'irrite de l'attitude de Dieu, de la préférence qu'il accorde, semble-t-il, sans raison, au plus jeune. Le premier homme avait déjà été entraîné au péché par la pensée que Dieu n'agissait pas à son égard avec une parfaite droiture; le serpent la lui avait suggérée en interprétant à sa manière l'interdiction de manger du fruit de l'arbre de science (3, 4-5). Une telle suggestion venue de l'extérieur n'est plus nécessaire désormais. C'est dans l'homme lui-même qu'il existe maintenant quelque chose qui la fait naître. Dieu interviendra, avant qu'elle se soit pleinement développée, pour la combattre, pour provoquer ce débat de la conscience d'où sortira la victoire ou du mal ou du bien.

L'avertissement de Dieu à Caïn se présente malheureusement dans un texte difficilement intelligible. De légères corrections permettent peut-être d'en retrouver la teneur et la profondeur originales : *Pourquoi t'indignes-tu et pourquoi ton visage est-il abattu? Si tu fais ce qu'il faut, ne le redresseras-tu pas? Mais si tu n'agis pas ainsi... à ta porte se tient le péché; vers toi son désir se tend et tu seras, toi, soumis par lui.*

L'image est saisissante du péché, pareil à une bête malfaisante, toute tendue vers la proie qu'elle devine et prête, à la première occasion, à bondir sur elle. Ce n'est pas une pure abstraction; le péché n'est que trop réel. Avec la faute du premier homme il a fait son entrée dans le monde (cf. Rom., 5, 12). Il y est maintenant chez lui et possède déjà, au cœur même de la nouvelle victime qu'il veut atteindre,

une complicité prête à seconder ses désirs. La décomposition de l'œuvre créée par Dieu est commencée; il ne reste plus qu'à la poursuivre. A la suite du péché, la mort apparaît plus tragique encore qu'elle n'était dans l'annonce du châtiment des premiers parents. Après s'être fait le complice du péché, l'homme se fait également le complice de la mort. Il va se détruire lui-même.

Il pouvait cependant s'arracher encore à l'emprise du mal. Il lui suffisait pour cela d'entendre l'appel que Dieu lui adressait et de redresser vers lui son visage abaissé vers la terre. Caïn n'y consent pas. Il veut suivre jusqu'au bout ce qu'il croit la voie de sa libération. Il ne répond rien à Dieu; il l'ignore; il est pour lui, parce qu'il ne s'est pas mis à son service, comme s'il n'existait pas. S'il ne peut l'anéantir tout à fait, il essayera tout de même de l'atteindre autant qu'il pourra en celui qu'il lui a préféré. Il tuera son frère Abel, nouvelle victoire du péché et premier triomphe de la mort.

Caïn ne trouve pas dans ce crime le profit et la libération qu'il cherchait. Il n'en a fini ni avec Abel ni avec Dieu. De nouvelles forces au contraire se dressent contre lui et l'accablent. Il est victime du désordre nouveau introduit par lui dans le monde. La voix de Dieu qui, avant sa faute, s'efforçait de l'en détourner, maintenant qu'il la commise, se fait entendre de nouveau. Il a beau vouloir la repousser, elle s'impose à lui pour lui rappeler son crime et les conséquences inéluctables qui en découlent; elle est, pourrait-on dire, ce crime même qui s'attache à lui : *Qu'as-tu fait ? Du sol le cri du sang de ton frère est monté vers moi. Sur toi pèse désormais la malédiction du sol qui s'est ouvert pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Tu pourras le travailler; il ne te donnera plus rien. Tu seras un errant sans repos sur la terre* (4, 10-11). Caïn, le laboureur, n'a plus rien à attendre du sol qu'il cultivait et qu'il a souillé. Il doit l'abandonner, le fuir; mais c'est aussi s'éloigner de Dieu, comme il l'exprime en sa réponse : *Ainsi tu me chasses aujourd'hui du sol et je dois me cacher loin de toi* (v. 14). Pour décrire sa fuite, on

se contente simplement de remarquer qu'il s'en va *loin de la présence de Dieu, pour habiter le pays de Nod*, le pays où l'on erre, *à l'orient d'Eden* (v.16).

Adam, après sa faute, avait été établi par Dieu à l'Orient du jardin d'Eden (3, 24), du jardin planté *en* Eden (2, 8). Le sol qu'il devait travailler à la sueur de son front passait-il donc pour être encore en Eden ? Dieu, comme au jardin, s'y manifeste. La topographie de ces premières pages de la Genèse reste pour nous assez confuse. Pour l'auteur sacré, le pays d'Eden et le sol cultivable apparaissent à tout le moins comme une terre sainte, semblable à celle que Dieu devait donner plus tard aux tribus d'Israël. Plus on s'en éloigne vers l'orient, plus on s'enfonce dans le désert, la terre improductive, domaine des grands nomades, où le sédentaire fugitif se sent perdu, à la merci de toutes les puissances hostiles qui peuvent survenir à l'improviste et l'attaquer sans qu'il puisse rien faire pour se défendre.

Le péché d'Adam l'avait comme jeté au bord de ce désert, désert avant tout de l'absence de Dieu. Caïn, lui, devra s'y enfoncer, bien loin de sa présence et de sa protection et succombant sous l'insupportable poids de sa faute (v. 13).

Dieu cependant, même là, ne l'abandonne pas. Caïn, assassin de son frère, devrait être mis à mort : *Le sang souille la terre; et la terre ne peut être purifiée du sang qu'on y a répandu que par le sang de celui qui l'a répandu* (Nombr., 35, 33). N'importe qui pourrait le tuer. Il le sait, il le dit. Il ne peut guère d'ailleurs que constater l'état misérable dans lequel il s'est lui-même précipité. Aussi n'y a-t-il même pas sur ses lèvres une prière, un regret. Il n'y en avait pas non plus sur celles d'Adam et d'Ève. L'homme ne peut, de lui-même, sa faute commise, échapper à ses conséquences et revenir en arrière. Seule la miséricorde de Dieu peut le sauver. Dieu le marque d'un signe pour empêcher qu'on le tue (v. 15). Il fait pour Caïn ce qu'il fera plus tard pour protéger les Israélites en Égypte de l'extermination des premiers-nés (Ex., 12, 13) et pour garder ses fidèles du massacre annoncé par la vision d'Ézéchiel (Éz., 9).

Protégé par le signe divin, Caïn n'aura pas à verser son sang en expiation du sang d'Abel qu'il a répandu. On dirait que Dieu veut, dès le début, empêcher que ne se crée la chaîne des vengeances sanglantes qui, une fois commencée, semble ne plus pouvoir cesser. Comment la terre souillée par le sang d'un homme pourrait-elle être purifiée par le sang d'un autre homme ? Il fallait pour cela qu'un autre sang fût versé, sur une croix, que préfigurait déjà le Tau d'Ézéchiel et que déjà dessine la marque divine qui protège Caïn.

Les descendants de Caïn et l'histoire des civilisations

La suite de l'histoire de Caïn semble ignorer la sanglante tragédie du meurtre d'Abel. Caïn, comme son père Adam après son expulsion du jardin merveilleux (4, 1), engendre un fils (v. 17). La chaîne des générations continue. Caïn n'apparaît même plus comme un être pourchassé sans fin à travers le désert; il bâtit une ville. Peu à peu la civilisation matérielle se développe par l'acquisition successive de nouveaux moyens qui permettent la naissance et les premiers progrès de l'art et de l'industrie, jusqu'à la découverte et au travail du bronze et du fer (v. 22).

Pareil résumé de l'histoire des débuts de la civilisation est un peu court. Il ne pouvait en être autrement. Il n'y a pas si longtemps que l'on est en mesure d'en reconstituer quelques fragments et il a fallu pour y parvenir d'immenses recherches. Celles-ci ont montré que l'emploi des métaux, en particulier, est relativement récent. Mais les armes et les outils de fer ne font leur apparition dans le monde méditerranéen qu'à une époque postérieure à celle d'Abraham. Que penser, dans ces conditions, du texte biblique qui semble placer leur invention avant le déluge ?

Il a dû jadis exister un récit qui décrivait simplement les progrès de l'humanité d'Adam à Lémech, sans qu'il y fût question du meurtre d'Abel ou du déluge. Or un tel progrès n'est pas en lui-même mauvais. A côté de Tubalcaïn, le for-

geron, se tient sa sœur Naama, dont on ne dit rien que le nom; et celui-ci doit signifier *douce, aimable;* ce charme, celui de sa race, n'est pas nécessairement trompeur ni maléfique. L'homme n'use pas toujours, il est vrai, de ses découvertes pour le mieux. Noémi, qui porte à peu près le même nom que Naama, disait aux femmes de Bethléem qui saluaient son retour du pays de Moab : *Ne m'appelez pas Noémi* (objet de grâce); *appelez-moi Mara* (amère), *car le Tout-Puissant m'a comblée d'amertume* (Ruth, 1, 20). Le progrès peut être lui aussi amer et apporter, au lieu de bienfaits, de nouvelles souffrances. C'est ce que fait ressortir le contexte nouveau dans lequel est présentée maintenant cette histoire. Il était inutile de la corriger pour reporter, par exemple après le déluge, le travail du bronze et du fer. On dépasse ici encore les contingences historiques au profit d'un enseignement d'une valeur universelle. Le progrès, pour autant qu'il est au service de la violence et de l'orgueil, à quelque époque que ce soit, loin de contribuer à l'épanouissement et à l'achèvement de l'œuvre créatrice, en prépare la ruine.

Avec le meurtre d'Abel, la violence est entrée dans le monde. Rien ne pourra lui fixer de limites. L'homme offensé, s'il peut se venger, le fera sans mesure. Lémech veut l'être soixante-dix fois sept fois; il tue celui qui le blesse (4, 23-24). Ne dirait-on pas qu'il entend profiter des découvertes de son fils Tubalcaïn pour se débarrasser de tous ceux qui le gênent ? Le sang ne cesse de couler, et sans doute continuera-t-il d'être versé à flots pour les causes les plus futiles et sans le moindre profit.

L'humanité, livrée à elle-même, ne tarderait peut-être guère à disparaître. Dieu, heureusement, veille sur elle et, par son intervention, répare les fautes qu'elle commet. La tradition attribuait un troisième fils à Adam, Seth. Son nom le fait considérer comme donné par Dieu pour remplacer Abel (4, 25). C'est le début d'une nouvelle lignée qui semble s'opposer à celle de Caïn, et dans laquelle commence l'invocation du nom de Iahvé. Ce nom, que Dieu révélera à Moïse,

est le nom propre du Dieu d'Israël (Ex., 14-15). Il y a donc ici un anachronisme; il traduit le sentiment qu'il n'existe qu'un seul Dieu, dont l'action ne cesse de s'exercer à travers toute l'histoire humaine. Le Dieu d'Israël est le Dieu unique, le Créateur dont la Providence admirable prépare lentement, malgré toutes les défaillances et tous les refus humains, la naissance de son peuple et le triomphe de ses desseins miséricordieux.

Les patriarches d'Adam a Noé

Voici de nouveau Adam, introduit cette fois par une formule déjà rencontrée à la fin du premier récit de la création (2, 4). A la suite des actes créateurs dont le dernier était l'apparition de l'homme, créé à l'image de Dieu, correspond la suite des générations humaines d'Adam à Noé, présentées chacune en une ample formule qui mentionne l'âge auquel chacun des patriarches a engendré son premier-né, le nombre des années qu'il a ensuite vécu et son âge total. Seuls les noms et les chiffres changent. On ne trouve d'autres détails que dans les notices consacrées à Adam, à Henoch et à Seth.

Le rappel de la création d'Adam à l'image de Dieu (cf. 1, 27) avant qu'on ne dise qu'il a engendré un fils à sa propre ressemblance, témoigne que l'homme, malgré sa faute, ne cesse de porter cette image.

Adam, Seth et Enoch, les trois premiers personnages de la liste généalogique, sont apparus dans le récit précédent (4, 25-26). Avec eux s'est constituée une lignée qui semble totalement différente de celle des descendants d'Adam par Caïn. On en a conclu à l'existence face à face aux premiers âges du monde de deux races opposées l'une à l'autre, celle des Caïnites, maudite par Dieu et entièrement disparue lors du déluge, et celle des Séthiques, objet de ses bénédictions. Mais le texte biblique impose-t-il l'existence d'un pareil racisme dès les premiers temps de l'humanité? En attribuant aux descendants de Caïn l'invention des instruments d'ai-

rain et de fer qui, on l'a vu plus haut, ne peuvent être apparus qu'après le déluge, ne nous invite-t-elle pas à considérer un peu différemment les choses ?

Les six noms qui complètent la généalogie entre Enoch et Noé, de Caïnan à Lémech, sont, surtout si l'on s'en tient aux consonnes, seules écrites autrefois, sous une forme identique (Henoch, Lémech) ou presque identique, les noms mêmes de la généalogie des descendants d'Adam par Caïn, de Caïn lui-même à Lémech. Quand il existe une différence dans les noms (Caïn, Caïnan, Mehujael, Mahaléel; 'Irad, Yared; Methushael, Methushelah) elle est moins grande entre les formes voisines des deux généalogies du texte hébreu qu'entre les noms du texte hébreu de l'une des généalogies et la transcription dans la version des Septante, sans parler de l'aspect qu'ils ont dans les langues modernes.

Il semble donc que l'auteur de la généalogie du chapitre 5 se soit servi, pour l'établir, des différents éléments contenus dans les pages précédentes en ajoutant aux noms d'Adam, Seth et Enoch ceux de Caïn et de toute sa descendance jusqu'à Lémech. La suite des personnages qui la composent, respectée au début (Caïn, Caïnan) et à la fin où les deux derniers sont dans les deux cas Methushael (Methushelah) et Lémech, est, dans le milieu, modifiée. Henoch, Irad, Mehujael sont présentés dans l'ordre inverse : Mahaléel, Jered et Henoch. Henoch prend ainsi le septième rang dans la liste nouvelle.

De telles rencontres sont difficilement le fait du hasard. L'auteur de la seconde liste ne devait connaître, des époques les plus reculées de l'histoire humaine, que les quelques noms conservés par les plus anciens récits. Ceux-ci disaient bien les progrès de la civilisation, mais dans un contexte devenu nettement péjoratif. Comment, avec ces seuls éléments, faire sentir un autre aspect de l'histoire et ranimer l'intervention constante de la providence divine qui n'a jamais cessé de veiller sur l'humanité coupable, même avant l'élection d'un peuple choisi, et pour préparer sa venue ?

Les noms des personnages n'ont pas ici d'importance par-

ticulière. C'est la succession ininterrompue ici qui compte, la continuité fortement marquée des générations grâce aux formules qui les lient les unes aux autres de la manière la plus étroite. Une chaîne aux mailles fortement soudées commence ici, qui se continuera plus loin (chap. 10) de Noé à Abraham, pour trouver son achèvement dans la généalogie qui est au début de l'Évangile selon saint Matthieu, et qui va d'Abraham à Jésus.

Cette généalogie d'Adam à Lémech et Noé, par Seth et Caïnan, est bien en un certain sens, dans le contexte actuel, opposée à celle d'Adam à Lémech par Caïn, mais elle ne dresse pas en face de celle-ci une race différente, une race élue qui n'aurait rien eu de commun avec l'autre, celle des réprouvés. La malédiction d'Adam pèse sur tous les siens et l'histoire sainte ne connaît de peuple élu que celui des descendants d'Abraham. C'est la même humanité, suivant qu'on voit en elle l'image persistante de Dieu et le destin glorieux qui lui reste fixé ou la déformation produite en elle par le péché, qui est à la fois bénie et maudite. Dès le début, au fond d'elle-même, au cœur de chacun de ses membres, s'est produite la déchirure qui l'a livrée aux forces contraires qui travaillent en elle pour ou contre Dieu.

Le seul élément qui semble marquer un réel contraste entre la première et la seconde liste généalogique est la notice consacrée à Henoch (vv. 21-24). Ce qui est dit ensuite de Noé (v. 29), emprunté d'ailleurs à une source plus ancienne, souligne au contraire de nouveau la déchéance de l'humanité. Nulle part, elle n'y échappe.

Il n'est guère de personnage plus mystérieux qu'Henoch, dont il est dit dans l'Ecclésiastique que *nul, parmi les êtres créés sur cette terre, ne lui ressemble*, car, tel Élie *enlevé dans un tourbillon de feu* (Eccli., 48, 9), *il fut lui aussi enlevé de terre* (id., 49, 14). Le texte de la Genèse dit simplement : *Henoch marcha avec Dieu, puis disparut, car Dieu le prit* (v. 24). Il avait, explique l'Ecclésiastique, *plu au Seigneur* (44, 16). L'Épître aux Hébreux développe encore ce thème : *A cause de sa foi Henoch fut enlevé sans avoir vu la*

mort... Il avait plu à Dieu. Or on ne peut, sans la foi, lui plaire (Héb., 11, 5-6). Le texte primitif est glosé, transposé au service d'une thèse; comme pour l'histoire de Melchisedech, on interprète jusqu'à ses silences. Le personnage d'Henoch prend valeur de type. Il l'est déjà dans la Genèse. Il est témoin qu'un lien étroit ne cesse d'exister entre Dieu et sa créature déchue à qui l'espérance la plus haute reste ouverte. L'homme, malgré ses fautes accumulées, est toujours aimé de Dieu.

Le nom de Noé, parce qu'il ressemble au mot hébreu qui signifie consoler, apparaît lui aussi comme un symbole de délivrance. Quelle délivrance ? Quelle consolation ? Les pages qui suivent vont montrer le déluge couvrant la terre entière et détruisant toute vie, à l'exception de Noé, de ses fils, de leurs femmes et des animaux rassemblés dans l'arche. De même, plus tard, Israël ne trouvera sa consolation qu'après la ruine apparemment définitive de Jérusalem, la disparition du royaume de Juda et l'exil.

Le progrès de l'histoire sainte est continu. Malgré les résistances que la providence divine ne cesse de rencontrer, elle conduit sûrement toutes choses vers l'accomplissement définitif et parfait de ses desseins de miséricorde et d'amour.

Le déluge

La présentation de la généalogie des fils de Seth ne semblait rien faire présager que d'heureux. Elle est suivie cependant par le récit du déluge, au cours duquel Dieu *extermine tout ce qui vit sur la terre, hommes, animaux, reptiles et oiseaux, à l'exception de Noé, des siens et des animaux qui, renfermés avec lui dans l'arche, échappent à la catastrophe* (7, 21-24). Elle apparaît universelle; l'eau recouvre les plus hautes montagnes (7, 19-20). Tout, dirait-on, retourne au chaos primitif.

Le récit nous invite, il est vrai, à ne pas prendre trop vite chaque détail à la lettre. Un certain nombre de données,

chronologiques ou autres, ne sont guère conciliables sans parler d'impossibilités matérielles accumulées comme à plaisir. Le récit composite peut donc avoir pour point de départ un ou plusieurs faits conservés par diverses traditions. Qu'elles aient été reprises et fondues, à la lumière de l'inspiration divine, semble bien indiquer que l'histoire biblique du déluge est comme un exposé synthétique et typique des grandes catastrophes qui se sont abattues sur l'humanité et dont on pouvait croire qu'elles allaient en provoquer la destruction totale. Son principal objet n'est donc pas tant de raconter avec une exactitude minutieuse l'une ou l'autre de celles-ci, que de montrer quel est leur sens dans l'ensemble du plan divin et comment, tout en paraissant en entraver ou même en empêcher la réalisation, elles contribuent à son progrès et à son achèvement.

Le récit proprement dit du déluge est précédé de l'exposé des causes qui le provoquent (6, 1-13). On les énumère à plusieurs reprises. Celle qui est invoquée en dernier lieu est le développement de la violence, fruit de la corruption de la race humaine (vv. 11, 13). Dieu va la détruire, mais il sauve Noé, le juste, et les siens en exprimant son intention de contracter une alliance avec lui (6, 18). La ruine qu'il projette apparaît ainsi comme la condition d'un véritable renouveau.

Dans les lignes précédentes (6, 5-8), l'attitude de Dieu apparaît quelque peu différente et l'on retrouve ici comme un écho de l'anthropomorphisme du second récit de la création. A la vue de la méchanceté des hommes et comme étonné de les voir toujours portés au mal, Dieu se repent de les avoir créés et veut les anéantir avec toute son œuvre.

Mais quelle est la cause profonde de cette tendance constante au mal et de cette corruption de la race humaine? C'est ce que semble vouloir expliquer un petit récit, assez étrangement composé (6, 1-5). Il mentionne tout d'abord l'union des « fils de Dieu » avec des « filles des hommes », ce qui provoque une menace divine contre l'humanité. Ensuite il rappelle qu'il existait en ce temps-là des géants, dont

la race aurait d'ailleurs survécu au déluge. On est porté à conclure qu'ils sont le fruit des unions mentionnées, mais le texte se garde de l'affirmer nettement. On dirait que l'auteur inspiré a utilisé, avec une certaine méfiance, de vieux récits, parce que, malgré leur caractère inadéquat et leurs lacunes, ils devaient aider à mieux faire comprendre les raisons profondes d'un progrès tel du mal dans le monde qu'il appelle, semble-t-il, la ruine totale de celui-ci. Comment faut-il donc les interpréter ?

On sait que, depuis saint Augustin surtout, les exégètes catholiques ont assez généralement vu dans les « fils de Dieu » les descendants de la race de Seth et dans les « filles des hommes » les descendants de Caïn. Cependant ce sont des personnages célestes, les anges, que l'expression « fils de Dieu » désigne ailleurs dans la Bible (cf. Job, 1, 6; 38, 7. Ps. 89, 7). Et c'est l'interprétation que donne ici la traduction des Septante. Elle a été acceptée comme exacte par les plus anciens écrivains ecclésiastiques, tels saint Justin, saint Irénée, saint Cyprien, et jusqu'à saint Ambroise. Des scrupules théologiques, dus à une interprétation toute matérielle du texte, l'ont fait ensuite écarter. On y revient maintenant, non que l'on considère comme possible ce que les théologiens tiennent pour impossible, mais par un sentiment plus juste du véritable caractère du récit.

Il ne doit pas en effet être ici question d'union charnelle entre hommes et femmes de races différentes ni de telles relations entre des anges et des femmes. Le serpent de la tentation lui non plus n'était pas un serpent quelconque. Dans l'un et l'autre cas il se joue un drame spirituel dans lequel des forces qui ne sont pas de cette terre interviennent.

C'est aux « fils de Dieu » qu'appartient l'initiative de ces unions. Les « filles des hommes » apparaissent plutôt victimes que séductrices. Belles, elles portent le signe de l'œuvre de Dieu, celui que célèbre avec insistance le premier récit de la création, surtout quand elle s'achève avec l'apparition de l'homme (1, 31). On verra donc tout simplement dans les « filles des hommes » l'ensemble de l'humanité et

dans les « fils de Dieu » les anges déchus qui, jaloux de la beauté de la création, ne cessent, depuis leur première victoire, de s'acharner contre elle. Ils veulent, sinon la détruire, du moins la défigurer. Ils ne peuvent y parvenir qu'en arrachant de l'homme à tout jamais ce qui le fait à l'image de Dieu. Or il est resté tel malgré la faute originelle (cf. 5, 1-3). Le démon, qui se sent frustré, poursuivra donc son œuvre; on l'a déjà vu dans l'histoire de Caïn.

L'humanité progresse. Les hommes se multiplient sur la terre (6, 1). Ils ne cessent d'être l'objet de la bienveillance divine. Étrange résultat de la sentence de mort portée contre eux (3, 19). Le travail démoniaque de destruction est donc sans cesse à reprendre; il faut, pour y réussir, mettre en jeu toutes les forces du mal. Mais il faut, comme au début, séduire pour tromper. C'est tout le drame de l'humanité aux prises avec les puissances infernales qui ne réussissent que trop souvent à la dominer. Rien ne pouvait mieux traduire cette emprise que l'évocation d'unions où la partie la plus faible apparaît plus contrainte encore que consentante.

Pareille possession, qui n'est pas nécessairement sensible, détruit dans l'homme le reflet divin; il n'est plus que chair. On ne peut attendre de lui que des fruits charnels, corruption, méchanceté, désir du mal, violence. Les paroles de Lémech (4, 23-24) traduisaient assez bien ces tendances. L'homme participe à la démesure démoniaque. Il en tire un certain prestige, mais c'est un prestige de mort. Il peut se croire un géant, mais la fausse grandeur à laquelle il parvient n'est qu'une médiocre compensation de la perte de sa grandeur divine.

Ainsi le mal n'a cessé de faire des progrès dans le monde. Dieu pourrait en toute justice, puisque celui-ci s'est éloigné de lui, le rejeter à tout jamais. On a vu cependant, parallèle au progrès du mal, la continuité de l'action providentielle à l'égard de l'homme pécheur. Souvent de durs châtiments le frappent; la souffrance et la mort et tous les désordres de la nature sont la suite du péché auquel il a donné accès dans le monde qu'il était fait pour dominer. Dieu veille cepen-

dant pour que ces forces du mal déchaînées ne puissent jamais détruire entièrement son œuvre. Il va même jusqu'à les utiliser comme un moyen de salut et de progrès spirituel. Il travaille à anéantir le fruit du mal qui, hélas, renaît sans cesse; mais il sauve son œuvre. C'est ce que traduit admirablement l'histoire de Noé.

On voit ici le premier exemple de ce qui pourra paraître dans la suite comme une loi providentielle, celle du salut du monde assuré par la fidélité d'un petit nombre de choisis auquel on donnera le nom significatif de Reste (cf. Is., 10, 20-22; Rom., 11, 5). L'apparition du Reste au temps de l'exil est, comme ici, précédée d'une destruction qui semble définitive et totale, celle du royaume juif. Les prophètes décrivent même volontiers l'invasion des armées convoquées pour châtier les rebelles comme une inondation (cf. Is., 8, 7, 8; Jér., 47, 2). Le parallélisme des situations est donc parfaitement senti.

Il arrive que Dieu doive écarter ceux-là mêmes sur lesquels il veillait avec un soin particulier, quand ils deviennent un obstacle à la réalisation de ses desseins. S'il châtie, ce n'est pas simplement pour détruire, c'est pour purifier. L'œuvre divine, qui paraissait aboutir à une impasse, rebondit. Une nouvelle étape, comparable à une nouvelle création, commence. En présentant le déluge comme universel, le récit biblique nous aide à mieux comprendre combien le destin du monde se joue en dépendance étroite de celui de l'homme (cf. Rom., 8, 19, 22).

Noé échappe au déluge dans l'arche construite sur les indications de Dieu. C'est un énorme coffre, long de trois cents coudées (environ cent cinquante mètres), large de cinquante (vingt-cinq mètres), haut de trente (quinze mètres), divisé en trois étages, avec une porte sur le côté. Cette description n'est pas sans analogie avec celle de la grande salle dite de la forêt du Liban dans le palais de Salomon (1 Rois, 7), et surtout avec celle du temple (1 Rois, 6), long de soixante coudées, large de vingt, haut de trente et flanqué d'une annexe divisée elle aussi en trois étages à laquelle on

accédait par une porte latérale. Les ressemblances qu'on peut ainsi relever sont-elles tout à fait fortuites ? Le temple sera dans l'Apocalypse (11, 1-2) le symbole de l'Église préservée des assauts du mal, et l'arche elle-même a été regardée très tôt comme une image de l'Église qui, par le baptême, sauve ses enfants (cf. 1 Pier., 3, 20-21).

L'alliance

C'est bien une nouvelle étape des relations de Dieu avec le monde qui commence ici. Dieu accepte, dirait-on, que l'homme soit pécheur. Il en prend son parti : *Plus jamais je ne maudirai la terre à cause de l'homme, car il existe en lui dès sa jeunesse un fond mauvais; plus jamais je ne frapperai l'ensemble des êtres vivants comme je l'ai fait* (8, 21). Ne l'avait-il pas déjà accepté tel dès sa sortie de l'Eden ? Sans doute. D'autres textes l'ont déjà noté. Il convenait cependant, pour mettre en pleine lumière la portée de cette acceptation divine, de montrer tout d'abord à quel abîme le péché pouvait entraîner l'homme. En face de ces conséquences on comprend mieux l'infinie miséricorde de Dieu, qui veut faire d'une humanité pécheresse une humanité sainte, une humanité dans laquelle un jour il s'incarnera, en la personne de son Fils, pour faire ainsi des hommes pécheurs ses fils.

Ces desseins ne peuvent aboutir que dans la mesure où l'homme reconnaît son entière dépendance à l'égard de Dieu et se laisse guider par lui. La paix du Paradis ne peut plus être retrouvée. La soumission des animaux à l'homme prend un caractère tout différent de ce qu'elle était alors. Il peut manger leur chair, mais non leur sang. Celui-ci était, pour les Hébreux, le siège de la vie; et la vie appartient à Dieu. Pareille interdiction traduit donc le respect du souverain domaine de Dieu sur toutes choses. L'homme ne peut user des biens qui sont mis à sa disposition qu'en reconnaissant qu'ils lui viennent de Dieu à qui lui-même reste soumis (9, 1-4).

Si la vie des animaux appartient à Dieu, il en va de même, à plus forte raison, de celle de l'homme. L'histoire du meurtre d'Abel par Caïn l'avait déjà souligné. Une loi plus précise est maintenant formulée. Nul ne peut porter atteinte à la vie de l'homme. Elle n'appartient qu'à Dieu, car il est fait à son image (9, 5-6).

On voit ici comme une première esquisse d'une législation qui cherche à corriger en partie le désordre introduit dans le monde par le péché. Elle est la condition de l'alliance que Dieu offre au monde. Le bienfait que celui-ci en reçoit apparaît plutôt négatif. Il n'a plus à craindre la destruction totale que mériterait le péché (vv. 6-11). Mais ce n'est qu'une première étape. L'arc-en-ciel, qui en est le signe (v. 12), se dessine sur le fond sombre de la nuée d'orage; il écarte la menace; il apporte un espoir.

De Noé a Abraham

Les pages qui suivent, consacrées pour une large part à des généalogies, semblent avoir avant tout pour objet de montrer le passage de cette première alliance à celle que Dieu devait conclure avec Abraham. Celle-ci suppose un choix, ce qui entraîne nécessairement des exclusions. Ce choix devait s'opérer au sein d'une race, celle de Sem, par la création d'un peuple nouveau que Dieu installerait un jour sur le territoire occupé par Canaan. Ce dernier apparaît ainsi rejeté, maudit. Choix et rejet, s'ils dépendent avant tout du libre vouloir de Dieu, ne sont pas cependant arbitraires. Une faute de Cham, père de Chanaan, donne la raison du sort fait à ce dernier. Le choix d'Abraham ne suppose pas toutefois le rejet définitif du reste des humains. La table des peuples (chap. 10), qui veut être, à sa manière, un dénombrement complet des peuples alors connus, montre que ceux-ci, loin d'être rejetés de l'horizon biblique, restent sous le regard de Dieu. Tous, rattachés à Noé, bénéficient comme lui de l'alliance contractée avec lui. L'alliance même

avec Abraham, qui paraît si exclusive, est loin d'être conclue à leur détriment (cf. 12, 3); elle n'est d'ailleurs, elle aussi, qu'une étape faite pour préparer l'alliance définitive offerte à tous les peuples.

La malédiction de Canaan est rattachée à un épisode de la vie de Noé qui, *ayant planté la vigne, but du vin, s'enivra et se mit nu au milieu de sa tente* (6, 20). Ces quelques traits pourraient passer pour une caricature de l'état des premiers hommes dans le jardin d'Eden (cf. 2, 8-9, 15-25). L'homme voudrait retrouver le paradis perdu. Ses découvertes peuvent lui donner l'illusion qu'il pourra parvenir un jour à le recréer lui-même, mais, bien loin qu'elles soient toujours pour son bien, elles sont trop souvent pour lui cause de nouveaux désordres. C'est ainsi que même Noé le juste s'est laissé surprendre. Toute l'humanité, telle qu'elle est depuis sa chute, peut se reconnaître en lui. Elle se sait marquée par le mal, mais elle sait aussi que Dieu ne la repousse pas. Elle peut cependant, par de nouvelles fautes, aggraver encore son état. C'est ce que montre l'histoire de la confusion des langues.

La multiplicité des langues est l'un des plus gros obstacles à l'intelligence mutuelle des différents groupes humains. Signe de leurs divisions, elle est aussi l'une des causes des conflits qui les opposent les uns aux autres. Comme en tous les maux dont souffre l'homme, on peut voir en ce fait l'une des conséquences du premier péché, de sa première révolte contre Dieu.

En réalité, la différenciation des langues est un phénomène naturel dont les effets se sont fait sentir dès que des groupes humains ont vécu à part les uns des autres. La perspective historique introduite dans les récits bibliques invitait néanmoins à lui attribuer une cause particulière, postérieure au déluge, un nouveau geste de démesure et d'orgueil (11, 1-9). Le déluge n'a donc pas marqué une coupure totale dans l'histoire de l'humanité. Avant comme après, elle demeure une humanité pécheresse, sans cesse en révolte contre son créateur. Dieu n'a pas fini de la sauver.

Cette humanité pécheresse, répandue sur toute la surface de la terre, Dieu l'a acceptée et c'est pour elle qu'il va continuer de faire éclater sa miséricorde. Il va, sans rien brusquer, et tout en respectant sa liberté, travailler à la rapprocher de lui. Une telle transformation, dans de telles conditions, ne peut être globale. Pour la réaliser, il adressera tout d'abord son appel à un seul homme dont l'obéissance totale et la foi seront comme la base nouvelle sur laquelle s'édifiera l'humanité transformée du peuple de Dieu.

La liste des descendants de Sem (11, 10 sq.) jusqu'à Abraham souligne cette orientation des desseins de Dieu. De même type que la liste des premiers descendants d'Adam par Seth (ch. 5), elle contribue à donner, comme celle-ci, l'impression d'une durée considérable, bien qu'en fait assez réduite. L'humanité était déjà bien vieille quand Dieu fit choix d'Abraham. Cette liste marque elle aussi, en soulignant la continuité des généalogies d'Adam à Abraham, la continuité des desseins de Dieu. Il a, durant tout ce temps, veillé sur sa créature. Celle-ci a beau multiplier les révoltes contre lui, il ne l'abandonne jamais. Ses ressources pour la sauver comme malgré elle sont infinies. A ces premières initiatives de Dieu, d'autres ne cesseront de s'ajouter jusqu'à la victoire définitive qui, toute lointaine encore qu'elle paraisse, se devine déjà, dès maintenant, certaine.

Fr. A. Viard, O. P.

ACTION DE GRACES

Les papyri découverts dans les sables de l'Égypte nous révèlent quelque chose de la vie spirituelle des premières générations chrétiennes. Telle cette prière qui semble achever la semaine. Elle se plaça sans doute le soir, à l'heure de l'action de grâces. Elle se prolonge en demandes, pour que les âmes demeurent fidèles.

Le pluriel employé semble indiquer que nous avons affaire à une prière liturgique et communautaire. Dans le style de la prière antique, elle s'adresse au Père. Elle inclut la médiation du Christ dans la doxologie finale.

Nous y trouvons quelques-unes des caractéristiques de la piété des premiers chrétiens : la prière est d'inspiration biblique, les citations scripturaires abondent. L'action de grâces y joue un rôle essentiel; elle est adressée au « Père des miséricordes ». Dans ses demandes, le chrétien est avant tout préoccupé de rendre lumineuse son âme par l'approfondissement des dogmes de sa foi.

Nous t'invoquons, Seigneur Dieu[1] :
tu sais toute chose, rien ne t'échappe,
ô Maître de la vérité[2].
Tu as créé l'univers et veilles sur tout être.
Tu guides sur la route de la vérité
ceux qui étaient assis dans les ténèbres,
à l'ombre de la mort.
Tu veux sauver tous les hommes
et leur faire connaître la vérité.

1. Ce papyrus a été édité par Wessely dans la *Patrologie orientale*, 18, 442-443. Il provient d'Égypte. L'écriture est du IVe siècle. Wessely date la prière du IIe siècle, ce qui semble excessif quand on considère la doxologie déjà nettement trinitaire.

2. On notera l'influence johannique dans les nombreuses allusions à la vérité.

Tous ensemble, nous t'offrons
nos louanges et nos hymnes d'action de grâces,
en cette heure pour te glorifier,
de tout notre cœur et à pleine bouche.
Tu as daigné nous appeler,
nous instruire et nous entraîner,
nous accorder sagesse et intelligence,
dans la vérité, pour la vie éternelle.
Tu nous as rachetés,
par le sang précieux et tout immaculé
de ton Fils unique,
de tous nos égarements et de l'esclavage.
Tu nous as délivrés du démon
et accordé gloire et liberté.
Nous étions morts
et tu nous as fait renaître de l'Esprit,
dans nos âmes et dans nos corps.
Nous étions souillés et tu nous as rendu la pureté.

Nous te prions donc, ô Père des miséricordes,
et Dieu de toute consolation :
affermis-nous en notre vocation,
dans l'adoration et la fidélité.
Nous nous consacrons à tes paroles divines
et à ta loi sainte;
nous qui aujourd'hui voulons nous approcher de toi.
Rends lumineuses nos âmes,
afin que nous puissions te connaître et te servir.

Nous te prions, donne-nous la force
d'accomplir les saints désirs,
et n'aie pas souvenir des péchés
que nous avons commis
et que nous continuons à commettre.
Oublie les fautes dont nous nous rendons coupables,
de jour, de nuit.
Ne nous impute pas
nos manquements volontaires ou non.
Souviens-toi, Seigneur,
que nous tombons facilement :
tes hommes sont faibles

dans leur nature et leurs moyens :
nos maux sont cachés... [3]

Affermis-nous, ô Dieu bienveillant, de ta force.
Illumine nos âmes de ta consolation.
Rends-nous dignes des dogmes de la foi,
prêchés par tes saints apôtres,
et des enseignements merveilleux
des Évangiles de notre Sauveur, Jésus-Christ,
non seulement en paroles
mais encore en nos actions
et en toute notre conduite.
De la sorte nos œuvres sont dignes de récompense.

Donne-nous de regarder, de chercher,
de contempler
les biens du ciel, et non ceux de la terre.
Ainsi par la force de ta grâce,
gloire sera rendue au pouvoir tout-puissant,
très saint et digne de toute louange,
dans le Christ Jésus, le Fils bien-aimé,
avec l'Esprit-Saint,
dans les siècles des siècles!
Amen.

Traduction du P. Adalbert Hamman, O.F.M. [4].

3. Le texte est ici en mauvais état, partiellement même déficient. Il nous a fallu conjecturer pour le traduire.
4. A paraître dans *Prières des premiers chrétiens* (Fayard).

LA THÉOLOGIE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

La prédication des apôtres comprenait trois éléments : l'attestation que le message évangélique était l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament; un exposé historique de la vie, de la mort et de l'exaltation du Christ; une exhortation au repentir des péchés, à accepter le salut et à vivre selon l'esprit de la loi nouvelle. L'Épître aux Hébreux expose ce triple thème dans toute son intégrité et avec une ampleur remarquable, mais surtout d'une façon particulièrement originale. Plus fortement que tous les autres écrivains ou prédicateurs, elle montre comment l'Ancien Testament est accompli en Jésus et dans la nouvelle Alliance; elle présente *ce si grand salut par Jésus* (2, 3) sous la forme d'un grandiose mystère cultuel englobant le ciel et la terre : le Christ, unique grand Prêtre, se fraye par sa mort le chemin du sanctuaire éternel où, par son exemple et son intercession, il fait accéder ses disciples. Ceux-ci, grâce à la foi, marchent sur la même route, s'approchent de Dieu et, par leur fidélité constante, accèdent à leur tour au Temple céleste.

I. — Le Peuple de Dieu pérégrinant

Les destinataires de l'Épître aux Hébreux sont une communauté de personnes déplacées, sans doute de prêtres juifs

convertis au christianisme par le diacre saint Étienne et expulsés de Jérusalem[1]. Mais cette condition d'exilés n'est pas seulement une circonstance particulière à ce groupe chrétien, ni un fait passager. Par la force des choses, ces croyants vivent selon les exigences normales de toute vie spirituelle, du premier au dernier homme[2], c'est-à-dire comme des marcheurs (13, 9), des pèlerins sur la terre (11, 13), mais voyant déjà la cité solidement bâtie; déracinés ici-bas, mais enracinés là-haut. Tout tendus vers l'avenir, ils sont assurés de l'invisible présent. Aux yeux de la foi, la vie terrestre est un exode (3, 7; 13, 13), une migration perpétuelle, et plus précisément une ascension, puisqu'il s'agit de pénétrer dans le monde céleste.

Mais de même que les Hébreux, traversant le désert pour atteindre la Terre promise, ont ressenti la faim, la soif, l'abandon apparent de Dieu, la fatigue des marches continuelles et l'attaque des ennemis, quiconque tend à rejoindre Dieu doit traverser de multiples épreuves; les chrétiens, à leur tour, seront *tentés* (2, 18), et d'une manière remarquablement semblable à celle des Israélites. Ils connaissent, en effet, la difficulté d'adhérer à l'invisible; ils éprouvent, par exemple, vis-à-vis du nouveau culte si spirituel, le même malaise, la même déception que leurs ancêtres à l'égard d'un Dieu qu'ils ne voyaient point, qu'ils ne pouvaient même pas représenter par une image. Eux aussi sont écrasés par la violence des persécuteurs (12, 3-4). Pour eux, comme pour leurs Pères, le chemin est long et déconcertant.

Si la symétrie des deux générations est parfaite du côté des objets — promesse divine, exode, épreuve — elle l'est aussi du côté des sujets qui ont à décider entre l'obéissance à Dieu et l'endurcissement et l'apostasie. Pour contrebalancer l'influence psychologiquement déprimante des épreuves, les Israélites avaient le témoignage de tant de prodiges divins accomplis au jour le jour et dans un passé récent : *Ils voient*

1. Cf. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, Paris, 1950, pp. 9-14.

2. Cf. J. du Plessis, *Le sens de l'histoire. La caravane humaine*, Paris, 1932; G. Marcel, *Homo Viator*, Paris, 1944.

mes œuvres[3]. Mais au lieu de faire confiance à Dieu, ils se laissent abuser par leur situation matérielle, concrète, visible, immédiate qu'ils estiment insupportable[4], et envahir par le souvenir des beaux jours de l'Égypte[5]. Ils poussent l'indépendance jusqu'à exiger de nouvelles interventions (Nomb., 11, 4), ce qui est tenter Dieu. A la tentation bienfaisante de l'homme par Dieu, l'homme répond par l'audace de mettre Dieu à l'épreuve. Exprimer cette exigence désordonnée d'un secours divin de surcroît, c'est broncher dans la foi et endurcir son cœur (Ps. 95, 8; Hebr.,3, 8). La colère de Dieu s'enflamme contre les rebelles et finalement rejette cette génération mauvaise[6].

La conclusion lamentable de ce drame spirituel invite à réfléchir : la génération de l'Exode avait été arrachée à la servitude égyptienne, comblée par Dieu. Or elle a répondu à ces avances toutes gratuites par l'infidélité et la révolte. C'est pourquoi elle fut condamnée à périr avant d'entrer dans la Terre promise; ses cadavres jonchèrent le désert (3, 17) et le Deutéronome (32, 5, 20) la qualifie de génération perverse, dévoyée, sans fidélité. Dans le cas des Hébreux, la typologie s'applique en toute rigueur, étant donnée la similitude des conjonctures. Ni les hommes ni les prodiges passés et présents (2, 4) ne leur sont des soutiens suffisants. L'épreuve leur paraît trop dure (12, 3-4) et ils sont fortement tentés de retourner en arrière (3, 12). S'ils n'arrivaient pas à surmonter leur découragement, ils partageraient infailliblement le même sort que leurs devanciers. Puisque la promesse du « repos » est toujours actuelle et que les difficultés sont identiques, pourquoi le châtiment serait-il différent?

Grâce à Dieu, il y eut des migrateurs modèles dont la foi et la persévérance peuvent encourager les derniers pèlerins et leur rendre confiance; non seulement Abraham (6, 15) et Moïse (3, 2-5), mais l'ensemble des Pères — des apatrides

3. Ps. 95, 9; Nomb., 14, 11; Deut., 1, 31-33.
4. Ex., 6, 9; Nomb., 14, 1-4; Deut., 1, 26-28.
5. Ex., 16, 2-3; 17, 3; Nomb., 11, 4-6; 14, 3-4.
6. Nomb., 14, 23, 28-35; Deut., 1, 34-35; Ps. 95, 11, repris Hébr., 3, 14, 18 s.

pour la plupart — tous les ancêtres d'Israël, d'Abel aux Macchabées qui constituent une nuée de témoins (11, 1; 12, 1). Ils se considéraient comme des pèlerins, ils attestent la puissance victorieuse de la foi, le bien-fondé et la validité des promesses. Ils sont aussi la preuve que les croyants plaisent à Dieu et sont l'objet de ses complaisances (11, 2, 4, 5, 39).

Et cependant, cet étonnant triomphe de la fidélité aboutit apparemment à un échec, *parce que Dieu prévoyait pour nous quelque chose de meilleur, afin qu'ils ne fussent pas sans nous en possession de la perfection* (11, 40). Ceux qui, partis les premiers, auraient dû arriver en tête de la caravane, sont provisoirement arrêtés sur la ligne d'arrivée. C'est qu'il ne s'agit plus de partir des bords de l'Euphrate ou de la mer Rouge pour gagner les rives du Jourdain, mais de parvenir à la montagne de Sion et à la cité de Dieu (11, 8, 13, 24; 12, 18). La route n'est plus le désert, mais la voie nouvelle et vivante tracée par Jésus et qui aboutit au sanctuaire céleste (10, 19). L'étape définitive n'est plus un repos quelconque, localisable ici-bas, c'est la participation au repos de Dieu lui-même (4, 9). Enfin la stabilité après la pérégrination indéfinie, les hauteurs du ciel après la terre!

Cette béatitude, les Pères l'avaient entrevue et saluée de loin, mais elle ne peut être obtenue que dans le Christ qui est le « oui » des promesses divines (2 Cor., 1, 20). Seule la mort du Sauveur pouvait ouvrir le ciel aux hommes et de là vient la « condition meilleure » des chrétiens. Ils sont à l'époque de la réalisation des promesses, aux « derniers jours », ceux de l'anticipation immédiate du monde futur (2, 5; 10, 25, 27). La conclusion va de soi. Pour une âme convaincue de l'invisible et toute désireuse de l'immuable possession des biens à venir, le premier devoir est de poursuivre envers et contre tout son pèlerinage en s'allégeant des servitudes d'ici-bas (12, 1). Le sens providentiel des épreuves subies est précisément de détacher le cœur de la terre pour lui permettre de s'attacher à Dieu. La spiritualité de l'Épître se résume dans cette formule d'une actualité permanente : *Pour aller à Jésus sortons en dehors du camp, en portant*

son opprobre. Nous n'avons pas ici-bas, en effet, de cité permanente, mais nous recherchons celle de l'avenir (13, 13-14).

II. — Le Peuple de Dieu communauté cultuelle

Pour pérégrinants qu'ils soient, les chrétiens ne sont pas un groupe plus ou moins vaste et homogène de vagabonds ou de nomades, ils constituent « le peuple de Dieu », c'est-à-dire le peuple que Dieu s'est choisi, qui lui appartient, et qui est par conséquent consacré et saint. Davantage encore, ils s'approchent de Dieu, et la métaphore de la marche n'évoque pas seulement un progrès spirituel, mais une vie religieuse. Il est précisé, en effet, que les croyants ne se dirigent pas tant vers un lieu de repos, fût-il céleste, que vers un Temple. Le Christ, évoqué comme un guide, conduisant la marche de la caravane, est plus précisément le chef de la procession liturgique qui introduit les pèlerins « au delà du voile », jusqu'au trône de la grâce (4, 16), c'est-à-dire jusqu'au sanctuaire où Dieu réside. Le privilège des contractants de la nouvelle Alliance est finalement ce droit de s'approcher dès maintenant de la Cité du Dieu vivant (12, 22). Le but est si précis, l'assurance d'y parvenir si absolue que l'activité de la vertu de foi se résume dans cet accès : *approchons-nous... par la plénitude de la foi* (10, 22) et que les chrétiens sont dénommés : ceux qui s'approchent ou accèdent (7, 25; 10, 1; 11, 6). Le peuple de Dieu est une communauté de religieux qui s'avance sur *le chemin du Saint des saints* (9, 28). Dans ce sanctuaire, ils trouveront le repos, mais surtout ils exerceront un culte : *Rendons à Dieu un culte qui lui soit agréable, avec religion et crainte* (12, 28).

Les migrateurs de l'ancienne Alliance étaient inaptes à exercer ce culte; ni les sacrifices ni les offrandes, pourtant multipliés, ne leur donnaient la sainteté suffisante pour se présenter devant Dieu et lui être agréables. Les chrétiens, au contraire, ont reçu une consécration qui les habilite au culte divin. Purifiés par le sang du Christ, ils sont associés dès

maintenant aux anges et participent à la grande solennité d'adoration et de louange qui se célèbre dans le Temple de Dieu. En d'autres termes, toute la pérégrination chrétienne s'effectue, du commencement à la fin, en vue de la sainte Jérusalem, et c'est cette perspective qui lui donne son vrai sens. A quelque stade de sa progression qu'on l'observe, cette procession est liturgique, sacrée, s'approche de Dieu, et peut pénétrer au delà du Voile, puisqu'elle n'est composée que de « sanctifiés » (2, 11).

III. — Jésus, le Fils de Dieu incarné

Les chrétiens ont donc une « vocation céleste », ils ont entendu l'appel que Dieu leur a adressé pour les inviter à vivre au ciel et à l'adorer. Mais pour rejoindre Dieu et lui rendre un culte qui lui plaise, il leur faut d'une part un guide tout proche qui précède la procession et l'entraîne, d'autre part un Pontife innocent et parfait qui soit capable de purifier les pécheurs pour les rendre aptes à participer à la liturgie céleste. Telle est la mission du Fils de Dieu assumant la condition humaine pour conduire ses frères et les introduire dans le sanctuaire divin. L'objet de la foi, selon l'Épître aux Hébreux, porte très exactement sur cette fin et sur ce moyen : *Frères, saints, vous qui avez part à une vocation céleste, considérez l'apôtre et le grand Prêtre de notre profession de foi, Jésus* (3, 1)!

1. *La personne de Jésus-Christ*

A la fin des temps, *apparaît* sur terre un envoyé de Dieu (1, 2; 9, 26), c'est Jésus, le Christ, notre Seigneur. Il est né en Israël (2, 16), ce qui le relie aux promesses faites au peuple élu et à l'espérance messianique. Il est de la tribu de Juda, et c'est chose bien connue de tous les chrétiens (7, 14) Jusqu'à son ascension, ou mieux son *apparition* devant Dieu

(9, 24), il vivra sur terre, et ce sera la période très courte (2, 7) des *jours de sa chair* (7, 7) comprise entre ces deux « manifestations ». C'est un homme (2, 6), inférieur par sa condition même aux esprits purs (2, 7, 9, 16) et authentiquement frère de tous les humains (2, 11-12, 17). Partageant avec eux la même chair et le même sang (2, 14), il participera aux faiblesses inhérentes à leur nature (4, 15; 5, 2) et il sera notamment soumis à la loi universelle de la mort dont il savourera toute l'amertume (2, 9).

Cependant, ce rejeton de Juda est doué d'une vie impérissable (7, 16) et il demeure absolument sans péché (4, 15), malgré les tentations les plus âpres qu'il eut à subir (5, 7-9; 12, 2-4), notamment l'hostilité des pécheurs (12, 3). C'est que, si réellement homme soit-il, il préexistait à sa venue sur terre (13, 8). C'est le propre Fils de Dieu, subsistant par lui-même (1, 3). De fait, Jésus n'est pas seulement le premier-né par rapport à d'autres créatures (1, 6), Lui seul est l'exact reflet du Père (1, 3), comme un resplendissement de sa lumière — *lumen de lumine* — ce qui souligne à la fois son origine divine et sa communauté de nature avec Dieu. C'est parce que Jésus est le Fils de Dieu qu'il surpasse les anges (1, 4), les prophètes (1, 1), Moïse (3, 1-6), tout le sacerdoce lévitique (7, 28), qu'il peut être cause de salut et médiateur parfait. Cette désignation propre, qui est aussi un titre d'honneur, si fortement mise en valeur dès la première phrase du prologue, est le fondement de toute la christologie de l'Épître.

Dieu a formé un corps à son Fils, sans doute de manière miraculeuse (10, 6), et l'incarnation de celui-ci représente un abaissement (2, 7, 9), d'autant plus que Jésus refuse délibérément la joie humaine et les honneurs auxquels il aurait droit (12, 2). Mais il est sacré roi et prêtre (1, 9), institué chef de la maison de Dieu (3, 2). Il prêche, prie, souffre, apprend l'obéissance et meurt (5, 7 sv.). Il fonde l'Église (3, 6); et après avoir accompli sa mission sur terre, il siège de plein droit à la droite de Dieu (1, 3, 8; 8, 1), qui l'a ressuscité des morts (13, 20). A la croix et aux opprobres de la vie terrestre

(12, 2; 13, 13) succèdent les attributs de la victoire, l'honneur et la gloire (2, 7). Ce triomphe céleste est à la fois la prise de possession de l'héritage éternellement attribué au Fils et le couronnement de l'œuvre accomplie par celui-ci ici-bas. Il consiste dans l'association de son humanité à l'autorité toute-puissante et au gouvernement de Dieu sur la création tout entière.

2. *Le Christ et la création*

Éternel comme son Père, le Fils a participé à la création de l'univers qui est leur œuvre commune (1,2,10). Au titre de créateur, il garde un titre indiscutable à la possession de son œuvre, et il continue de la soutenir dans l'existence (1, 3); il la gouverne et la dirige de façon très effective, notamment dans la réalisation du salut des hommes (2, 10; 5, 10). Cette souveraineté s'étend à tous les âges de l'histoire, et de même qu'il agissait aux origines du monde, ainsi il préside activement à la constitution et à la vie du peuple de Dieu (3, 3).

Depuis toujours la dignité royale est l'apanage du Messie (Luc, 1, 32-33), mais notre Épître la rattache à la qualité de Fils de Dieu, qu'il s'agisse de l'empire sur la création et les esprits purs (1, 2-6) ou sur le peuple élu (3, 6). Ce règne est caractérisé par la sincérité ou la rectitude (1, 8), la justice et la paix (7, 1-2), l'absolue pureté devant Dieu (1, 9), l'universalité débordant toute limite d'espace et de temps (2, 4, 8), et surtout l'immutabilité qui s'oppose à la caducité des empires de ce monde (12, 27-28); tous passent et vieillissent, mais le Christ demeure roi à jamais (1, 11), puisque encore une fois sa souveraineté est fondée sur sa puissance de créateur et ses droits de conservateur et providence de l'univers. Tous ces attributs appartiennent au Christ historique, au Fils durant sa vie terrestre. Si sa royauté est spécialement mise en relief dans les deux premiers chapitres, c'est afin de préciser le premier trait de la physionomie du Pontife de la nouvelle Alliance, qui sera roi-prêtre, à l'instar de Melchisedech.

3. *Le Christ Prêtre*

Dieu ayant décidé de mener à la gloire de nombreux fils, leur envoya son Premier-né pour qu'il soit cause et chef de leur salut (2, 10; 5, 9), comme il était cause et chef de la création (1, 3). Mais puisqu'il s'agissait de sanctifier et de conduire à Dieu une humanité pécheresse, un tel office ne pouvait être rempli que par un prêtre. Voilà pourquoi le sacerdoce est la qualité privilégiée du Christ selon l'Épître aux Hébreux. Le Ps. 110 l'avait prophétisé et notre auteur le cite à maintes reprises pour justifier le bien-fondé de son argumentation théologique (5, 6, 10; 6, 20; 7, 17, 21). De là, cette exclamation si souvent répétée avec un accent de joyeuse fierté et de ferveur : *Nous avons un grand Prêtre* (4, 14, 15; 8, 1; 9, 21)! La raison en est expressément soulignée (10, 21) : Étant donné que nous possédons un *tel grand Prêtre*, nous n'avons plus qu'à *avancer*, la route du ciel est ouverte, l'accès à Dieu assuré. Jésus est plus précisément encore le grand Prêtre des biens à venir (9, 11), c'est-à-dire spirituels et éternels. Seul, il peut réaliser le dessein providentiel du salut des pécheurs, car lui seul est sûr d'être agréé de Dieu comme un Fils par son Père, et lui seul peut représenter en son humanité tous ses frères dont il a assumé la condition terrestre, participant à leur vie, à leurs souffrances et même à la mort : *Il était bien digne de celui pour qui et par qui sont toutes choses, qu'ayant à conduire à la gloire un grand nombre de fils, il élevât par les souffrances au plus haut degré de perfection le chef qui les a guidés vers le salut. Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont d'un seul. C'est pourquoi Jésus-Christ ne rougit point de les appeler ses frères, lorsqu'il dit : « Me voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés »* (2, 10-13).

Ces versets, que l'on pourrait intituler : « Des convenances théologiques de la Passion », expriment une des pensées les plus fondamentales de l'Épître. Nous savons, en effet, que l'auteur veut fortifier la foi des convertis. Il répond à leur

question : Pourquoi la mort du Fils de Dieu, — scandale pour les Juifs, sottise pour les Grecs, — et qui semble porter atteinte à la seigneurie royale du Sauveur sur l'univers et les anges ? En réalité, cette mort *devait* avoir lieu, elle est l'exécution d'une volonté providentielle qui est la sagesse même, car Jésus ne pouvait arracher les hommes à la mort qu'en subissant lui-même la mort. Prêtre par l'incarnation, le Fils est devenu capable de compatir et de souffrir à l'instar de ceux qu'il vient secourir; il est donc constitué sauveur parfait : *Tel est précisément le grand Prêtre qu'il nous fallait* (7, 26). Il y a comme une sorte de nécessité morale à l'incarnation et à la Passion du roi céleste, dès là que le but de Dieu est de faire entrer dans le ciel des humains. Il leur faut un Sauveur de leur propre race, compréhensif si l'on peut dire, qui les représente exactement et qui les conduise pas à pas sur leurs propres sentiers, un *archégos*, c'est-à-dire un chef de file ou un guide, ou même un éducateur qui leur apprenne ce qu'il a appris lui-même, un *leader* qui les entraîne à sa suite, et dont l'exemple soit imitable. Ce sera aussi un pionnier marchant en tête, aplanissant la voie, parcourant le premier la route que doivent suivre tous ceux qui parviendront à la gloire.

Pour jouer ce rôle le Fils de Dieu doit être adapté, « rendu parfait par les souffrances ». Étonnant, scandaleux paradoxe pour des oreilles grecques amoureuses de beauté et d'harmonie. On peut entendre que la mort de Jésus consommera son œuvre de salut inaugurée dès l'incarnation, à telle enseigne que le Christ ne sera formellement sauveur qu'en s'offrant lui-même en victime sur la croix. Mais plus précisément, il s'agit de la perfection du Christ lui-même. Non pas qu'il eût à acquérir de nouvelles vertus, mais à atteindre la plénitude et la consécration de son office sacerdotal. La souffrance et la mort, en effet, apportent au Fils de Dieu un complément. Elles lui permettent de prouver sa fidélité, son obéissance à Dieu, d'apprendre la miséricorde et enfin d'accomplir l'acte essentiel du sacerdoce : l'expiation des péchés. L'idée sous-jacente est qu'il a plu à Dieu de sauver les hom-

mes par une mort rédemptrice, et ce n'est qu'en la subissant que le Christ fut un prêtre consommé, *Fils rendu parfait pour l'éternité* (7, 28). En d'autres termes, la perfection du Prêtre de la nouvelle Alliance est d'être aussi une victime, et c'est par les souffrances de la Passion que Jésus put accomplir intégralement sa vocation de prêtre, sauveur, purificateur, sanctificateur.

On ne saurait trop insister sur la portée d'une telle conception théologique : *rendre parfait par des souffrances le chef qui devait guider vers le salut* (2, 10). Notre auteur l'explique lui-même : *Ce n'est pas à des anges qu'il vient en aide, mais c'est à la postérité d'Abraham. De là vient qu'il a dû être fait semblable en tout à ses frères, afin d'être un Pontife miséricordieux et qui s'acquitte fidèlement de ce qu'il faut auprès de Dieu pour expier les péchés du peuple. Car, c'est parce qu'il a souffert et a été lui-même éprouvé, qu'il peut secourir ceux qui sont éprouvés* (2, 16-18). Le but de l'incarnation et son mode n'auraient aucun sens si le Christ devait être le sauveur de purs esprits. Dans ce cas, de toute évidence, il lui aurait été épargné de prendre la nature humaine et de subir mort et passion. Mais puisque ce sont des hommes qu'il doit racheter et sanctifier, il doit devenir l'un des leurs, assumer leur nature. Le Fils de Dieu est obligé d'accepter une ressemblance, non point quelconque ou superficielle, mais réelle et totale : « en tout », avec les hommes devenus ses frères au sens le plus strict du terme, notamment dans la souffrance et la destinée mortelle. Bref, sacerdoce parfait et incarnation du Fils de Dieu sont intrinsèquement liés; celui-là résulte de celle-ci, et il est ordonné à l'expiation du péché : *Tout prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes, en ce qui regarde le culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés* (5, 1).

Deux attributs privilégiés et en quelque sorte professionnels sont attachés à ce grand Prêtre parfait : la miséricorde et la fidélité. Cette dernière va de soi, car c'est la qualité exigée de tous ceux auxquels on confie une charge (Néh.,

13, 13) ou une mission, tels Abraham (Néh., 9, 8), Moïse (Hébr., 3, 2, 5), saint Paul (1 Tim., 1, 12), tout messager (Prov., 25, 13), intendant ou administrateur : *Ce qui en fin de compte est requis chez les intendants, c'est que l'on soit trouvé fidèle* (I Cor., 4, 2; cf. Luc, 12, 42; 16, 10). Ils n'ont de raison d'être, en effet, que d'accomplir la volonté de leur Maître. Ainsi le Christ s'acquittera loyalement et sans déchoir ni biaiser de ses obligations sacerdotales; il ira jusqu'au sacrifice suprême, et son dernier mot sera un témoignage rendu à sa fidélité : *Tout est achevé!*

Mais la vertu dominante du Pontife de la nouvelle Alliance est la miséricorde, ou plutôt la compassion pour la souffrance et les misères du prochain. C'est là une révélation et même peut-on dire une révolution dans le statut du sacerdoce. Qu'il suffise de rappeler que Philon interdisait au grand Prêtre de pleurer la mort d'un parent afin de mieux prouver par cette insensibilité son détachement de la terre et son appartenance exclusive à Dieu. Notre Épître, au contraire, voit dans la compassion la première des vertus sacerdotales. Si le Christ *a dû devenir en tout semblable à ses frères*, participer à leurs maux et mourir, c'est afin d'être capable de compatir à leur sort.

Cette réponse au *Cur Deus homo et passus* est profondément émouvante et consolante : Parce que le Christ a souffert, il peut porter assistance aux hommes (2, 18). Le Verbe *pasqô* au parfait indique moins le fait historique de la passion que la marque permanente qu'elle a laissée dans le Christ; c'est dire la valeur durable de ses effets, la compassion toujours actuelle du Sauveur. On pourrait presque traduire : « C'est un souffrant pour toujours. » La nature de cette souffrance est déterminée, c'était une « tentation »; il s'agit de l'épreuve de la croix et de la tentation de s'y soustraire à Gethsémani (5, 7). Ayant fait l'expérience de la faiblesse humaine devant la mort, sachant par expérience la violence de la crainte morale et de la douleur physique, notre grand Prêtre est désormais tout prêt « à courir au secours » de ceux qui crient vers lui lorsqu'ils sont en diffi-

culté et menacés. Notre Pontife n'a pas seulement souffert pour nous, mais comme nous. Or la participation aux mêmes maux rend compatissant et dévoué pour les compagnons d'infortune.

Ce sujet est si important, cette vertu propre au prêtre de la nouvelle Alliance est si insolite que l'Épître y revient dans une nouvelle section (4, 14; 5, 10) : *Puisque nous avons en Jésus le Fils de Dieu un grand Prêtre parfait qui a pénétré dans les cieux, demeurons fermes dans la profession de notre foi. Car nous n'avons pas un grand Prêtre incapable de compatir à nos faiblesses; pour nous ressembler il les a toutes éprouvées, hormis le péché. Approchons-nous donc avec assurance du trône de la grâce...* (4, 14-15). Les croyants peuvent se fier à leur Médiateur; d'une part il est à la droite de Dieu, avec les attributs de la toute-puissance, apte à exercer une efficace intercession; d'autre part il est l'un de nous par son humanité, et même au ciel il garde la faculté, acquise et développée sur terre, de compatir à nos infirmités. « Compatir » signifie souffrir avec autrui, et même prendre sa part de ses souffrances, ou éprouver les mêmes sentiments qu'autrui; cette sympathie dérive de l'union établie soit par l'amour soit par la communauté de nature. Aussi a-t-elle lieu spécialement entre la mère et les enfants, de frère à frère, et généralement entre tous ceux qui participent à une expérience commune. C'est à ce titre que le Fils de Dieu a voulu connaître, ressentir dans son humanité toutes nos faiblesses, les limites et les déficiences; sa nature humaine était sujette à la fatigue, à la faim, à la soif, au sommeil, à la douleur, à la mort, et même à la fragilité morale. Jésus a réellement été tenté au jardin des Oliviers de se soustraire à la volonté de son Père; et il a pleuré et crié son angoisse; il en a sué du sang; *la chair est faible*, constatait-il. Comment, au ciel, ne garderait-il pas une tendre compassion pour ses frères aux prises avec de tragiques difficultés, analogues à celles qu'il a lui-même connues ?

Résumant la vie terrestre de Jésus en une longue tenta-

tion, l'Épître aux Hébreux exploite la théologie de l'Ancien Testament expliquant que Dieu fait subir des épreuves à l'homme pour sonder ses reins et son cœur, s'assurer de sa fidélité. La tentation est un fait fondamental de toute vie religieuse, une « épreuve » de la foi et de l'amour, mesurant sa sincérité et sa pureté. Aussi le Christ, tout Fils qu'il était, fut mis à l'épreuve, non seulement au désert et à Gethsémani où il eut besoin d'être réconforté par un ange pour poursuivre le combat... *factus in agonia prolixius orabat*, mais durant toute son existence. Lui-même, au soir du jeudi saint, n'a-t-il pas décrit toute sa vie comme s'étant passée sous le signe de la « tentation » à laquelle ses disciples sont étroitement associés ? *Vous êtes ceux qui sont demeurés constamment avec moi dans mes épreuves* (Lc, 22, 28). Sanctificateur et sanctifiés étant de la même race et participants de la même grâce (2, 11) doivent aussi subir les mêmes tribulations; leur union et leur ressemblance sont parfaites. Les chrétiens, les prêtres surtout, doivent avoir la conviction que leur Sauveur a connu leurs tentations, qu'elles viennent du démon ou des hommes, et qu'elles étaient aussi vraies, de même nature que les leurs, surtout celles relatives à sa vocation et au salut des âmes. Il les a donc subies dans son âme, dans son cœur, dans son corps de la même manière qu'eux, *pro similitudine*.

Cette identité est tellement accentuée que l'auteur doit apporter un correctif, *hormis le péché*. Entendons que le Christ-faible, non seulement n'a pas succombé à la tentation, mais qu'il n'a pas connu certaines suggestions du mal ou propensions au péché venant d'une nature corrompue. Cette innocence ne diminue en rien sa compassion toujours actuelle. Au contraire, l'expérience prouve que les saints ont des trésors d'indulgence et de pardon pour les pécheurs, alors que ceux-ci se montrent sévères et durs vis-à-vis des fautes de leur prochain. Tout péché, en effet, procède d'un égoïsme qui referme le cœur sur soi et diminue sa puissance de sympathie pour autrui. La sainteté du Christ est un nouveau motif de confiance, d'autant plus qu'elle lui assure un

crédit absolu près de Dieu. Le Pontife de la nouvelle Alliance sera donc le médiateur parfait, à la fois plein de compréhension et de dévouement pour ceux qu'il veut sauver, et assuré d'obtenir de son Père les secours qu'il devra transmettre : *Tel est le grand Prêtre qu'il nous fallait, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs et élevé au-dessus des cieux, qui n'a pas besoin, comme les grands prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple... La Loi instituait grands prêtres des hommes sujets à la faiblesse; mais la parole du serment, intervenue après la Loi, institue le Fils, qui est arrivé à la perfection pour l'éternité* (7, 26-28).

Misère et grandeur du sacerdoce de Jésus-Christ : Faible et tenté comme tous les hommes pour mieux les comprendre et les secourir, Jésus est la sainteté absolue, pouvant purifier les pécheurs et les faire approcher de Dieu. Il est le religieux par excellence, non seulement indemne de toute tache, mais ne pouvant en contracter, comme le feu qui purifie les impuretés sans en être souillé. Le *Lévitique* avait multiplié les précautions que le grand prêtre devait prendre, une semaine avant le jour des Expiations, pour se purifier et se préserver de toute souillure légale, afin que son intercession soit efficace près de Dieu. Les rabbins précisaient : « l'haleine d'un païen, la salive projetée par un impur suffisent à le rendre impur et à l'exclure de sa fonction », tel Ismaël ben Phabi, rendu incapable d'exercer son ministère sacerdotal parce que, au cours d'une conversation avec Arétas, une goutte de la salive de l'Émir d'Arabie était tombée sur la barbe du grand prêtre!... Mais il n'y a aucune commune mesure entre cette pureté rituelle et la sainteté transcendante du Pontife qui a inauguré le culte en esprit et en vérité.

(*A suivre.*)

C. Spicq, O. P.

OBÉISSANCE ET LIBERTÉ

« Le Christ... s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. »

« Je fais toujours ma volonté. »
(Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.)

Plus que de plaisir sans doute, c'est de liberté et d'indépendance qu'est assoiffée l'âme moderne; plus se font pesantes les contraintes sociales, les propagandes et les totalitarismes, plus elle veut se réfugier dans une indépendance personnelle farouchement défendue. Illusion peut-être, et cette indépendance dont on est si jaloux cache peut-être une servitude inconsciente; mais, illusion ou réalité, on ne veut obéir à aucun maître.

On n'oublie d'ailleurs pas que cette liberté est une des plus précieuses conquêtes du chrétien : appelé à la liberté et non pas à la servitude, il a été libéré par le Christ et ne veut pas retomber dans l'antique esclavage. La vérité le délivre : plus il connaît la vérité de Dieu, plus il se connaît lui-même dans la vérité de Dieu, plus aussi il se sent libre et refuse de se laisser asservir par qui que ce soit. L'Évangile est liberté. L'obéissance, dès lors, n'est-elle pas une démission, une véritable mutilation ? et ne voit-on pas en effet qu'elle aboutit à faire des âmes molles et sans res-

sort, des personnalités éteintes ou étouffées, voire douloureusement brisées, condamnées à demeurer dans une perpétuelle minorité ?...

Et pourtant l'obéissance est une vertu chrétienne, une des premières parmi les vertus chrétiennes[1]. La vie chrétienne est par définition imitation et reproduction de la vie du Christ, communion aux vertus de son âme sainte; or le Christ n'est-il pas le grand obéissant ? Ne s'est-il pas fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix ? N'a-t-il pas, par ses souffrances *appris ce que c'est qu'obéir* ? (Hébr., 5, 8). S'il est vrai que la vie religieuse est « l'école du service du Seigneur », l'obéissance n'est-elle pas la loi la plus profonde de toute vie religieuse ? Saint Benoît met en effet au principe même de sa *Règle* « les labeurs de l'obéissance », les « très fortes et glorieuses armes de l'obéissance » (*Prol.*), et saint Thomas montre que le vœu d'obéissance, le premier parmi les vœux de religion, est cela même qui, plutôt que la pauvreté volontaire et la chasteté, constitue formellement le religieux (*II*ª *II*ªe, 186, 8).

Récemment le Souverain Pontife rappelait en termes vigoureux combien certains méconnaissent cette élémentaire vérité :

> Si le nombre de ceux, et surtout des jeunes filles, qui veulent entrer dans le jardin choisi de la vie religieuse, diminue, cela vient trop souvent de ce qu'il paraît trop dur de se dépouiller de sa volonté et de renoncer à disposer de sa liberté, comme la nature même du vœu d'obéissance le suppose. Bien plus, certains exaltent, comme le sommet de la perfection morale, non pas de se dépouiller de sa liberté pour l'amour du Christ, mais au contraire de réduire cette abnégation de la liberté[2]...

Quelques semaines plus tôt, il rappelait aux prêtres la nécessité de l'obéissance, et leur disait que « l'esprit d'humilité, illu-

1. Saint Thomas, qui aime à situer une vertu donnée par rapport à l'ensemble de notre organisme vertueux, met l'obéissance, au moins sous un certain aspect, au premier rang des vertus morales (IIª IIªe, 104, 3).

2. S. S. Pie XII, Discours aux membres du Congrès des états de perfection, 8 décembre 1950 (*A. S. S.*, 43, 1951, pp. 30-31. Trad. de la *Nouv. Revue Théol.*, 83, 1951, p. 182). Voir aussi la suite du texte.

miné par la foi, dispose l'âme à l'immolation de la volonté par l'obéissance exigée[3] ».

On voit le problème, pour ne pas dire le douloureux paradoxe : d'une part, l'exigence sans cesse rappelée d'une obéissance qui se réclame de l'Évangile, — et de l'autre, l'appel d'une liberté où se rencontrent un évangélisme retrouvé et les aspirations les plus incoercibles de notre temps. Dilemme douloureux, crucifiant parfois, et qui risque de provoquer de graves crises de vocation, et même des crises de foi tout simplement, quand il ne va pas jusqu'à ébranler en ses bases mêmes l'équilibre moral et psychique. On ne peut songer ici à traiter le problème pour lui-même en toute son ampleur; on voudrait simplement, à la lumière de l'Évangile, dégager des principes qui pourraient, on l'espère, apaiser et libérer quelques âmes, et leur montrer que l'obéissance religieuse est une école de paix et de liberté intérieure[4].

Le chrétien est libre

« Regarde, chrétien, ta dignité... » On reprendrait volontiers ces mots de saint Léon pour dire au chrétien : « Regarde ta liberté. » Peut-être n'a-t-il pas toujours assez conscience de la liberté à laquelle il a été appelé par le Christ, comme de l'éminente dignité qui lui a été conférée par le Christ. Sans doute le renouveau de la liturgie et de la spiritualité pascales lui rendra-t-il plus présente et plus vivante la libération qui s'est accomplie pour lui à l'aube de Pâques et au matin de son baptême. La mort et la résurrection du Sauveur ont brisé les liens qui nous tenaient captifs d'une servitude plus pesante que l'esclavage où le Pharaon tenait asservis les Hébreux. Au baptême, nous n'a-

3. Encycl. *Menti nostrae*, 23 septembre 1950, éd. et trad. de la Bonne Presse, p. 9.

4. On reconnaîtra sans peine tout ce que ces pages doivent aux études rassemblées dans le recueil *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, Paris, Éd. du Cerf, 1951 (hors commerce).

vons pas reçu un esprit de servitude, mais l'esprit d'adoption qui fait de nous des enfants, *liberi*; nous ne sommes pas les fils d'un esclave, mais ceux d'une mère libre (Rom., 8, 15; Gal., 4, 30).

Ainsi Jésus revendique pour les siens comme pour lui-même une souveraine liberté à l'égard des prescriptions de la Loi et des traditions qui viennent les alourdir encore. C'est presque tout l'Évangile qu'il faudrait rappeler ici, et les incessants conflits avec les Pharisiens; mais il faut au moins citer la grande parole libératrice : *Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat* (Mc, 2, 27; cf. Mt., 12, 7).

Plus encore que son Maître peut-être, saint Paul proclame la liberté du chrétien affranchi par le Christ : mort à la Loi sous laquelle il était captif, il a été dégagé de la Loi, il sert dans la nouveauté de l'Esprit, non dans la vieillerie de la lettre... la Loi de l'Esprit de vie l'a affranchi dans le Christ Jésus (Rom., 7, 6; 8, 2). Malheur à qui voudrait mettre de nouveau le chrétien sous l'autorité d'un pédagogue, l'enfermer dans la geôle de la Loi... c'est pour être libre que le Christ lui a rendu la liberté; qu'il tienne donc ferme et n'aille pas se remettre sous le joug de l'esclavage (Gal., 3, 23-25; 5, 1). Liberté que rien ni personne ne peut entraver : *Pourquoi ma liberté serait-elle jugée par la conscience d'un autre?* (1 Cor., 10, 29). *Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté* (2 Cor., 3, 17).

Mais qu'on l'entende bien : cette libération de la servitude de la Loi est en son fond libération de la servitude du *péché*. Sainte et bonne pourtant, la Loi, mystérieusement, était l'instrument du péché (cf. Rom., 7, 7-13; 4, 15), et l'homme, dans sa chair, était l'esclave de la Loi du péché (7, 25). Car il est une fausse liberté, qui est servitude. Aux premiers jours de l'histoire humaine, l'homme a voulu échapper au joug de la Loi de Dieu. Au lieu de s'en remettre à son Père, dans l'obéissance confiante d'un enfant, il veut se faire à lui-même sa loi, être *auto-nome*, et, par lui-même, « connaître le bien et le mal », faire tout seul l'orgueilleuse expérience du mal... Tel est bien le sens du premier péché. Et la conséquence en fut la plus douloureuse des servitudes (Gen., 3, 16-19). Esclavage du mensonge et de l'erreur, de la « chair » ou de l'orgueil, esclavage du « monde » et des puissances de chair et de sang qui oppriment et écrasent...

l'énumération est facile. L'homme n'est plus libre, il est *vendu au péché, captif de la loi du péché qui est en ses membres, esclave de la loi du péché* (Rom., 7, 14, 23-25).

C'est là la seule vraie servitude, et c'est de celle-là que le Christ nous a libérés : *La loi de l'Esprit m'a affranchi dans le Christ Jésus de la loi du péché et de la mort* (Rom., 8, 2). Affranchi du péché, le chrétien retrouve sa vraie liberté en se faisant l'esclave de la « justice » et de la sainteté, s'offrant lui-même à Dieu, pour faire de ses membres des armes de justice (Rom., 6, 13-18). Affranchi du péché, il se fait l'esclave de Dieu (*ib.*, 22), et dans cette servitude volontaire, il retrouve une liberté royale. *Servire Deo regnare est.* Totalement soumis à Dieu, il est délivré de l'erreur et du mensonge : la Vérité l'a délivré (Jn, 8, 32); libre du péché et de l'impureté dont il était l'esclave, il porte des fruits de sainteté (Rom., 6, 19-22); libre en face des puissances du « monde », rien ne l'effraie, il connaît déjà la glorieuse liberté des enfants de Dieu (Rom., 8, 21)[5].

Obéissance chrétienne. — Obéissance religieuse

La liberté chrétienne n'est pas autonomie ni folle indépendance : elle est soumission à *Dieu*. Au reste, si elle est donnée au chrétien par son baptême, cette liberté est loin d'être totale en lui dès le principe. La loi du péché demeure en ses membres; le péché habite en lui et le retient captif; il reste charnel, *vendu au péché*; et il ne fait pas ce qu'il veut. *Qui le délivrera de ce corps de mort?* (cf. Rom., 7, 14-24).

Ici intervient l'obéissance chrétienne et religieuse, et c'est sous ce biais que nous l'envisagerons en ces pages. On n'oubliera pas pour autant la grandiose théologie de l'obéissance telle que l'a exposée saint Thomas d'Aquin : l'obéissance met l'homme à sa place dans l'univers, elle lui assigne son rang dans

5. Il faut toujours se reporter au commentaire théologique que saint Thomas a donné de cet enseignement de saint Paul, IIª IIæ, 183, 4 : c'est la base de toute théologie de la vie religieuse.

le jeu des causes secondes et dans cette vaste « liturgie cosmique »; par l'obéissance à des supérieurs humains, il soumet librement sa volonté à la volonté divine et à l'ordre qu'elle a établi (*II*ª *II*ªᵉ, 104, 1). Mais, en se référant à ce qui a déjà été dit en cette revue (oct. 1951), on verra ici l'obéissance comme éducatrice de la liberté intérieure.

Le peuple de Dieu a miraculeusement échappé à la servitude du Pharaon; et cette libération reste le symbole glorieux de toutes les libérations à venir. Et pourtant, ce peuple enfin libre, voilà que Dieu le mène à travers le désert comme un troupeau indocile encore, sous la houlette de deux rudes bergers, Moïse et Aaron (Ps. 76-77, 21). Au long de ces quarante années d'errances, cette race au cou raide apprend les longues fidélités. Dieu lui donne une Loi, aux prescriptions minutieuses et innombrables, parce qu'il est encore enfant, incapable de se mener lui-même : la Loi est pour lui le pédagogue qui le conduira au Christ (Gal., 3, 24). Or tout cela leur est arrivé *en figure*, et pour nous servir d'exemple et d'instruction (cf. 1 Cor., 10, 6, 11). Qui parmi nous, en effet, oserait prétendre qu'il s'est définitivement affranchi de la loi du péché que nous évoquions à l'instant? L'obéissance, et singulièrement l'obéissance religieuse, sera pour lui ce pédagogue qui, au terme d'une longue et patiente éducation, le conduira à la parfaite liberté dans le Christ. La pauvreté religieuse est éducatrice de la grande vertu de libéralité et apprend à user dans une souveraine liberté de toutes choses *comme n'en usant pas*. La chasteté est éducatrice de nos affectivités, et libère le cœur pour l'ouvrir aux plus nobles amours. L'obéissance à son tour est éducatrice de notre liberté[6]. Car Dieu a laissé l'homme aux mains de son conseil (Eccles., 15, 14), et cette libre délibération, même le vœu d'obéissance ne la supprime pas : même quand il obéit à ses supérieurs, l'homme doit

6. En disant ceci, on ne méconnaît pas d'autres aspects des vœux de religion, plus essentiels sans doute : la pauvreté est imitation du Christ pauvre et témoignage apostolique, la chasteté consécration à l'amour exclusif de Dieu, l'obéissance imitation du Christ obéissant, — ni non plus leur valeur de *renoncement* et de *consécration*. On veut seulement insister ici sur leur valeur d'*éducation*.

agir *proprio consilio*, en être raisonnable et libre (*IIª IIæ*, 104, 1, 1m). Mais au lieu de se laisser mener par les caprices de son imagination, par les réactions de sa sensibilité, au lieu de suivre les impulsions de son amour-propre ou de son orgueil, il se soumet à l'obéissance, patiente éducatrice, qui lui apprend à ne faire en tout, à travers la volonté d'un supérieur, que la volonté de Dieu. Pour parvenir à la perfection de la charité et à la totale liberté de l'amour, il faut se mettre à l'école, *dominici schola servitii*; pour apprendre à « courir avec une ineffable douceur sur les chemins de la volonté de Dieu », il faut « renoncer à sa propre volonté », et humblement, patiemment, apprendre l'obéissance[7]. Vue sous cet angle, l'obéissance religieuse n'a pas d'autre but : apprendre à l'homme à faire à Dieu l'hommage total de lui-même et de tout ce qu'il est (*IIª IIæ*, 186, 5, 1m). Où l'on retrouve la valeur pédagogique de la Loi, qui ouvre l'homme à l'action intérieure de l'Esprit-Saint, et le dispose à y répondre avec une joyeuse spontanéité (cf. *Iª IIæ*, 106; 107; 108). En obéissant à ses supérieurs, l'homme se met sur le chemin de la perfection ; arrivé à la perfection, — si cela est possible en cette vie, — il obéit encore, et avec un empressement accru, non plus qu'il ait encore besoin d'être dirigé sur cette route difficile, mais pour se maintenir et se garder dans le bon chemin (cf. *IIª IIæ*, 186, 5, 2m). Et l'austère Cajetan commente : « Des religieux arrivent parfois à un tel sommet de perfection qu'ils n'ont plus besoin qu'on les conduise, mais ils se dirigent eux-mêmes très bien par des *habitus* intérieurs, et dans la joie, *delectabiliter*... »

Par l'exercice de l'obéissance, la volonté du religieux s'est totalement identifiée à la volonté de Dieu qui lui apparaît à travers la volonté du supérieur, il obéit désormais sans effort et comme sans y penser, avec une parfaite aisance et dans une suprême liberté. L'obéissance l'a conduit au sommet de la charité, qui est identité des vouloirs, *idem velle, idem nolle*. Aussi plus rien ne lui coûte, il est libre, royalement : « Je fais toujours ma volonté », chantait sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus[8].

7. Saint Benoît, *Règle*, Prologue.

8. « Ma paix et ma joie », *Histoire d'une Ame*, 1923, p. 412. Elle disait encore : « C'est ma volonté que je fais sur la terre. » — La *Règle* de saint

Obéissance monastique, obéissance apostolique

Encore est-il que pour en arriver là, et pour pouvoir courir ainsi avec une ineffable douceur sur les chemins de la volonté de Dieu, il faut avoir appris à cheminer patiemment par les sentiers de l'obéissance. Celle-ci d'ailleurs ne se présente pas toujours avec le même visage dans les différents genres de vie religieuse. Dans la diversité quasi infinie des aspects où au cours de l'histoire s'est réalisé l'idéal de la perfection évangélique et sous lesquels il se réalise encore maintenant, deux types de vie religieuse paraissent en effet émerger, auxquels semblent répondre deux formes d'obéissance assez nettement différenciées : la vie monastique et la vie apostolique [9].

La première, que décrivent les anciennes règles monastiques et qui fleurit avec une vigueur toujours renouvelée dans les abbayes et monastères de toute obédience, est de type « familial » et « paternel »; — nous ne voulons pas dire « paternaliste », dans la mesure où une nuance péjorative s'attacherait à ce mot. L'Abbé est proprement le Père, — c'est son nom même, — qui distribue à ses enfants, en même temps que le pain quotidien et le travail de chaque jour, la nourriture spirituelle qui leur est appropriée. Si l'obéissance est nécessaire pour assurer le bon ordre de la maisonnée et une sage administration du domaine familial, elle l'est plus encore pour exercer et former ceux qui viennent au monastère apprendre à faire la guerre au diable, et se préparer comme dans un atelier au maniement des instruments de l'art spirituel [10]. Aussi le moine devra-t-il toujours en

Benoît montre aussi cette identification de la volonté du moine à celle de l'Abbé, qui rend l'obéissance rapide et aisée, *in velocitate timoris Dei* (ch. 5).

9. La distinction que nous suggérons ici, assez empirique, ne correspond pas exactement, on le voit, à la distinction classique des « vies » contemplative et active.

10. Même si les formes modernes de la vie religieuse présentent, comme on va le dire, un type d'obéissance assez différent de celui-ci, il ne faudrait jamais oublier que même alors le supérieur reste par quelques côtés le père

référer à l'Abbé, comme le disciple à son maître, ou mieux comme l'enfant à son père, pour apprendre de ce véritable « Père spirituel » comment avancer dans le chemin de la perfection; aussi ne fera-t-il rien, même en matière de pénitence, sans la permission, car « tout doit se faire selon la volonté de l'Abbé » (saint Benoît, *Règle*, ch. 49).

Si l'Abbé est le Père, à la sollicitude attentive pour chacun de ses enfants, le moine, — ou la moniale, — reste toujours par quelque côté l'enfant, soumis jusque dans les plus petites choses à la volonté du père ou de la mère de famille. Mais que cette soumission filiale elle-même ne soit ni enfantillage ni infantilisme : le danger n'est peut-être pas irréel. L'obéissance ne doit pas étouffer la liberté intérieure; elle ne dispense ni de la prudence, ni de la force, ni de la magnanimité : ces grandes vertus sont connexes. Elles trouveront à s'exercer dans les charges, emplois et travaux du monastère qui requièrent initiative et savoir-faire, et surtout dans la part prise par chacun au gouvernement de la famille. La *Règle* de saint Benoît fait place très large au « conseil des frères », où s'assemble toute la communauté, et où même le plus jeune peut être appelé à donner son avis; ce n'est que pour les affaires courantes de moindre importance que l'Abbé se contentera du conseil des anciens (ch. 3). Si saint Thomas remarque que l'obéissance peut être *indiscreta*, « sans discernement », n'est-ce pas indiquer que l'obéissance vertueuse requiert discrétion et discernement, réflexion et prudence? (*II*ª *II*ªᵉ, 104, 5, 3ᵐ). Scrupuleusement fidèle à la règle la plus stricte, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus est un modèle de maturité, de force, de grandeur[11].

« spirituel », chargé de procurer le bien spirituel de ses sujets. En voulant montrer, contre une objection trop sommaire, que l'obéissance ne met pas le religieux en dehors de la hiérarchie, le P. Mogenet, en un article d'ailleurs très intéressant, risque d'avoir méconnu cet aspect profond (*L'obéissance religieuse, vertu évangélique et humaine*, dans *Rev. d'Asc. et de Myst.*, 27, 1951, pp. 75-95. Voir *La Vie Spirituelle*, juillet 1951, p. 89).

11. Il est frappant de voir combien l'exemple et la doctrine de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus sont présents dans les études sur *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, auxquelles nous faisions allusion plus haut. Voir, par exemple, celle du chanoine Guiot, *L'enfance spirituelle n'est pas l'infantilisme*, *Ibid.*, pp. 187-201.

Un autre type d'obéissance est celui des ordres et congrégations « apostoliques », qui se développèrent à partir du XIII[e] siècle, et qui ont inauguré dans l'Église une structure nouvelle de vie religieuse[12]. Communautés de clercs et de « majeurs », gouvernés par des supérieurs, prieurs, gardiens ou recteurs, qui ne sont plus des « Abbés », et qui sont élus pour un temps limité, orientées vers des tâches très déterminées et parfois très diverses, d'enseignement ou de prédication, de miséricorde ou de bienfaisance, équipes d'apôtres et de missionnaires, elles exigent de leurs membres qu'ils sachent prendre à tout instant initiatives et responsabilités, qu'ils puissent à certains moments garder une pleine liberté de manœuvre, et par conséquent que la prudence surnaturelle soit en eux pleinement rectifiée, éclairée par un regard de foi très pur, animée d'une haute charité. L'obéissance ici intervient sans doute pour organiser la vie conventuelle et les activités du ministère, mais en même temps elle sera l'éducatrice de l'âme religieuse; elle la tiendra, au sein même de cette activité où se déploieront tant et tant d'initiatives humaines, dans une profonde soumission et dépendance à *Dieu*. Elle demandera des renoncements profonds, plus profonds peut-être et plus douloureux parfois que n'en demande l'obéissance monastique, mais dans les renoncements mêmes que demande l'action, elle gardera l'âme dans une docilité aimante à Dieu, et partant dans la liberté intérieure, la paix et la joie. Dans une vie apostolique, l'obéissance pourra ne pas être aussi exigeante dans la minutie des détails quotidiens, elle pourra laisser apparemment une grande indépendance, mais elle saisira profondément la racine même et le cœur de toute l'activité. Les missions et les responsabilités que son supérieur lui auront confiées prendront l'homme

12. Nous prenons ici le mot *apostolique*, non pas au sens qu'il avait aux XI[e] et XII[e] siècles et encore au XIII[e], mais au sens moderne d'orienté « à la prédication et au salut des âmes ». On peut, semble-t-il, faire entrer dans la même catégorie les congrégations féminines vouées à l'enseignement ou aux multiples œuvres de miséricorde. L'obéissance des premières communautés franciscaines mériterait ici plus qu'une allusion rapide. Voir dans le recueil cité l'étude du P. M. A. Corselis.

tout entier en tous les instants de ses journées; même s'il lui faut librement organiser le détail de son activité, littéralement il ne s'appartient plus. Par l'obéissance, toute la vie de l'apôtre est un sacrifice et un hommage au Seigneur : « Totaliter se et sua tribuit Deo » (*II*ª *II*ªe, 186, 5, 1m)[13].

Supérieurs et inférieurs

Ce rappel très simple des notions bibliques et théologiques sur l'obéissance pourra éclairer supérieurs et inférieurs sur la nature de leur attitude respective. Nous ne ferons ici que quelques brèves remarques sur un sujet si souvent traité déjà.

L'obéissance est, à travers le précepte, soumission totale à Dieu dans une liberté intérieure de plus en plus grande. Faut-il rappeler dès lors que l'autorité n'est pas pour les supérieurs un moyen détourné de satisfaire une soif inconsciente de domination, ni davantage de soumettre à leur empire des cœurs qui cherchent où porter leur amour? Ici aussi il faut un regard extrêmement lucide et une prudence toujours rectifiée pour ne pas dissimuler, sous le masque de l'autorité religieuse, un amour dominateur et « captateur ». Au demeurant, la « Règle de saint Augustin » invite le supérieur à « s'estimer heureux non du pouvoir qu'il a sur ses frères, mais de la charité qui le met à leur service[14] ». Comme le Christ, il doit servir et non s'asservir ses religieux, et *le serviteur n'est pas au-dessus de son maître* (cf. Mt., 20, 28; Lc, 22, 26). De même si l'obéissance, en mettant le sujet dans sa vraie condition de créature et d'enfant de Dieu, est pour lui l'occasion d'exercer les plus hautes vertus, l'autorité ne doit pas pour autant se proposer de briser le sujet, de brimer ses talents

13. Ainsi l'obéissance a-t-elle une amplitude universelle, même si elle n'intervient pas toujours dans tout le détail des actes particuliers (cf. *ibid.*, 4m).

14. Saint Augustin, *Ep.* 211, 15; P. L., 33, 964. — On n'a pas oublié l'article du P. C. Spicq, *Le lavement des pieds, sacrement de l'autorité chrétienne*, dans *La Vie Spirituelle*, mars 1945, pp. 121-130.

ou ses aspirations naturelles (quoi qu'en puissent penser quelques jansénistes attardés, ce qui est « naturel » n'est pas nécessairement mauvais!). Et il ne serait pas toujours inutile de rappeler que le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat, que les lois et coutumes religieuses ne sont pas des fins en soi, qu'elles sont faites pour procurer le bien commun, mais aussi pour conduire les âmes à la perfection de la charité, dans l'esprit de l'Évangile, qui est liberté. Le royaume de Dieu, en effet, n'est pas dans telle ou telle observance; il est justice, paix et joie dans l'Esprit-Saint (cf. Rom., 14, 17).

L'obéissance a pour fin d'assurer la vie heureuse et paisible de la communauté, et par là même la paix et le bonheur de chacun. Elle règle aussi la bonne marche et le succès des œuvres confiées aux religieux. Mais en faisant l'un et l'autre, elle devra promouvoir la liberté intérieure du religieux, le libérer de lui-même et de tout ce qui reste en lui d'enfantillages « charnels » mal liquidés, pour l'amener à l'âge adulte dans le Christ (cf. 1 Cor., 3, 1-2; Eph., 4, 13-14). Tel est le sens des menues contraintes du noviciat, qui pour une part dureront toute la vie. Mais elles ne contraignent que pour libérer. Une autorité tatillonne et étouffante, ou, dans un autre sens, des charges ou des œuvres excessives, qui écrasent le sujet et paralysent son développement humain comme sa croissance spirituelle, dépassent, et parfois gravement, les bornes de l'obéissance licite. L'âme religieuse qui a renoncé à tout pour chercher Dieu a le *droit* de trouver son épanouissement spirituel au sein même des renoncements de l'obéissance. Ce n'est que dans le conte d'A. Daudet que l'on peut accepter que le Frère Gaucher se damne pour le bien de la communauté!

Le religieux, de son côté, saura accepter l'obéissance comme une éducation et comme une libération. Si nous parlons ici d'*éducation*, on entend bien qu'il ne s'agit pas seulement de former le novice aux multiples usages de la vie religieuse, aux coutumes et aux rubriques : il est facile d'en sourire et d'en médire; mais, prenant tout l'homme et tout son comportement dans le réseau serré de leurs prescriptions, elles lui imposent ce « style » proprement religieux, qui est une des grandeurs de la vie monastique, et ainsi elles font de toute sa journée, de ses

repas comme de sa prière, une « belle cérémonie ». Mais au delà, l'obéissance doit apprendre au religieux à ne plus agir, nous l'avons déjà indiqué, par impulsion irraisonnée ou caprice, comme un enfant, ni même pour des motifs raisonnables peut-être et vertueux, mais qui risqueraient de rester purement personnels : l'obéissance, bien comprise, lui apprend à rectifier sans cesse et à diriger son action selon les exigences de la charité et du bien commun. Éducatrice du jugement qu'elle ouvre à des horizons agrandis que n'auraient pu atteindre les regards de l'individu agissant seul, elle sera aussi éducatrice des responsabilités. Humble sœur tourière ou apôtre chargé d'un large secteur de chrétienté, le religieux qui aura appris à obéir saura faire face, virilement, aux situations nouvelles et imprévues, et faire alors, sans qu'on le lui commande, exactement ce qu'on attendait de lui. L'obéissance qui, du fait du supérieur *ou du religieux lui-même*, laisserait celui-ci dans une perpétuelle enfance, aurait manqué son but. « C'est en obéissant que l'enfant de Dieu devient adulte[15]. »

Cette éducation ne peut se faire que dans une totale *libération*. Nous proclamons bien haut les droits et les exigences de notre liberté; mais prenons garde que cette liberté prétendue ne soit pas une réelle servitude; et saint Pierre comme saint Paul nous avertissent de ne pas faire de la liberté un manteau pour couvrir notre malice, de ne pas chercher dans la liberté un prétexte aux satisfactions de la « chair » (1 Petr., 2, 16; Gal., 5, 13). L'obéissance ainsi nous libère de nous-mêmes, de notre orgueil et de nos fausses libertés. Libération douloureuse parfois, car nous ne pourrons retrouver la royale liberté des fils de Dieu qu'en passant par le chemin qu'a ouvert le Fils unique, obéissant jusqu'à la mort de la croix. Il nous faudra à nous aussi apprendre par la souffrance ce que c'est qu'obéir (cf. Hébr., 5, 8), et il y aurait sans doute beaucoup de naïveté à croire que l'obéissance doit toujours et du premier coup être aisée, « royale, joyeuse et parfumée ». Mais ce chemin par où il nous faut passer après le Christ, et où il nous faudra laisser beaucoup de nos illusions, de

15. P. A. Plé, *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, p. x.

nos orgueils et de nos révoltes, nous conduira à la paix et à la joie de l'unité première perdue autrefois par Adam[16]. L'obéissance, certes, refrénera notre indépendance et brisera notre individualisme; mais à vouloir nous « singulariser » ainsi comme nous y sommes trop portés, qui ne voit que nous nous refusons à entrer dans l'unité, pour nous perdre dans « la région de la dissemblance » ? A un autre plan que la charité, mais comme elle, l'obéissance est facteur d'unité, et c'est par là qu'elle est liberté.

Il faut remarquer encore que l'obéissance tient le religieux disponible pour toutes sortes de besognes; elle peut du jour au lendemain l'arracher à ce ministère aimé où il porte du fruit pour l'envoyer ailleurs, bien loin peut-être, dans une terre inconnue et stérile.... Déchirement certes, et combien douloureux, mais libération. L'obéissant n'est pas *déterminé* à tel ou tel objet particulier, — ce qui serait une limite, donc une contrainte; il est ouvert à toutes les tâches où on pourra l'assigner, et rien ne le retient; sa liberté reste entière, déterminée non par le choix particulier, mais par la seule volonté de Dieu. Par là elle reste ouverte sur l'infini...

Ajoutons enfin ceci. L'obéissance ne sera vraiment libre et virile que si, dans son inspiration la plus profonde, elle est libérée de tout motif ou de toute attache humaine. Autrement dit, si on obéit *pour Dieu*, et pour Dieu *seul*. Faire de l'obéissance une question de confiance et de sympathie, obéir par confiance envers un supérieur compréhensif et sympathique, ou par affection filiale pour une mère tendrement aimée, c'est pervertir radicalement la nature même de l'obéissance. C'est obéir à un homme, non plus parce qu'il est le représentant de Dieu, mais pour ce qu'il y a précisément en lui d'humain. Ce n'est plus obéir à Dieu dans la glorieuse liberté des enfants, c'est se faire l'esclave d'un homme — ou d'une femme... Et cela, on n'a jamais le droit de le faire. Saint Jean de la Croix l'avait noté avec une admirable clairvoyance :

> ... Veillez diligemment à ne vous laisser emporter à la considération de son humeur (du supérieur), de ses façons, de ses

16. Cf. Dom J. Hild, *Dimanche et vie pascale*, pp. 177-178.

talents et de sa façon de faire. Car vous en recevrez un si grand détriment que *vous échangerez l'obéissance divine avec l'obéissance humaine*, en vous portant ou en ne vous portant pas à obéir d'après les façons visibles que vous verrez dans votre supérieur et non *par la vue de Dieu invisible* que vous verrez dans votre prélat [17]...

« Par la vue de Dieu invisible... » L'obéissance chrétienne et religieuse est fondée dans la *foi*. A cette condition seulement, elle sera libre et libératrice.

Saint Augustin nous l'avait déjà dit : il nous faut obéir, non comme des esclaves sous la Loi, mais comme des enfants, *liberi*, sous le régime de la grâce. Et la grâce est liberté.

P. Th. Camelot, O. P.

17. *Les précautions*, éd. P. Lucien-Marie, pp. 1342-1343, cité par le R. P. Fr. de Sainte-Marie, dans *L'obéissance...*, p. 98.

UNE MYSTIQUE BRETONNE DU XVII^e SIÈCLE

Si longtemps attendue par ceux qui connaissent sa sainteté personnelle, l'extraordinaire et persistante fécondité de son apostolat, les faits miraculeux qui continuent à se produire sur son tombeau, la béatification du P. Julien Maunoir suit de près la canonisation d'un autre missionnaire breton, saint Louis Grignion de Montfort. Sera-t-elle le prélude de la glorification pour tant d'autres saints personnages qui ont vécu en Bretagne à peu près à la même époque, Dom Michel le Nobletz, son prédécesseur, Keriolet le Pénitent et Nicolazic, le Voyant de Sainte-Anne, les jésuites Rigoleuc et Huby, les fondatrices comme Catherine de Francheville, les mystiques... Le XVII^e siècle breton vit une telle efflorescence de l'Esprit de Dieu qu'une simple énumération serait trop longue. Magnifique printemps spirituel trop peu connu, même parmi nous! Il lui a manqué un historien pour en présenter la synthèse. Combien de fois n'avons-nous pas rêvé qu'un Bremond breton nous donnerait l'histoire du mouvement spirituel en Bretagne! Alors que nous sommes réduits à en chercher les éléments épars dans de petites monographies souvent désuètes, la plupart épuisées et à peu près introuvables.

Car en glorifiant le P. Maunoir — et certes, il l'a bien mérité! ne serait-il pas injuste d'oublier ceux qui ont préparé ou amplifié son action, celles qui se sont sacrifiées dans l'ombre pour que sa parole pénètre au fond des âmes ? Par une extraordinaire ren-

contre, trois mystiques d'humble origine, mais comblées de grâces éclatantes, vivent alors dans des provinces différentes de Bretagne : Marie-Amice Picard dans le Léon à Saint-Pol; Marie-Armelle Nicolas dans le Vannetais; Catherine Daniélou à Quimper en Cornouaille.

Pendant que Maunoir combat, elles prient et souffrent. Comme l'a dit Louis Kerbiriou [1] : « Chez ces trois mystiques, même point de départ : méditation intense de la Passion du Sauveur; même rythme de l'épreuve sanglante et de la consolation céleste; même objet poursuivi : la conversion et le salut de la Bretagne. » Ajoutons que, fait assez rare dans les annales de la sainteté à cette époque, ces trois extatiques, tout en vivant intensément les vœux de religion, n'ont pas quitté l'habit laïque et sont restées dans le monde, adeptes avant la lettre de la Constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia.* La Bretagne a d'ailleurs toujours été le terroir de prédilection de celles que le peuple a surnommées avec une malicieuse affection *bonnes sœurs des chemins* ou *bonnes sœurs en plein vent.*

Mais ne franchit pas qui veut le rude calvaire d'Amice Picard dont la vie, dit justement le P. Maunoir, « fut une toile tissée d'actes héroïques », souffrant les tourments des martyrs aux vigiles de leurs fêtes, sans sommeil et sans nourriture (elle resta sept ans sans prendre d'autre aliment que la sainte hostie), s'offrant dans le silence pour réparer les fautes du clergé.

De même, si extraordinaire fut l'existence de Catherine Daniélou qui vivait dans la familiarité constante d'apparitions célestes, que le P. Maunoir, qui écrivit sa vie, se rendait compte qu'il serait, à tort, taxé de crédulité.

Quant à la « Bonne Armelle », la servante morbihannaise, dès 1649, bien avant les apparitions de Marguerite-Marie, elle avait eu la vision du Seigneur Jésus lui faisant prendre sa demeure dans son Cœur Sacré [2].

1. *Études*, 20 novembre 1926, p. 428.

2. Tout le passage est à citer pour sa ravissante simplicité (*Vie d'Armelle Nicolas*, par l'abbé C.-J. Busson, Gaume, Paris, 1843, pp. 141 et suiv.) : « Je me trouvais renfermée dans le Cœur Sacré de Jésus, avec tant d'amour, de gloire et de liberté que je ne pouvais le comprendre. Je m'y trouvais au large et à mon aise, rien ne m'oppressait : je voyais ce divin Cœur d'une si grande

Plus proche de nous peut-être nous apparaît Jeanne-Marie Pinczon, surtout connue sous le nom de Mme du Houx. Nous avons savouré sa vie dans un vieux petit livre extrêmement rare, publié en 1713, « chez François Babuty, ruë Saint-Jacques, au-dessus de la ruë des Mathurins, à l'Image Saint-Chrysostome », par les religieuses de la Visitation Sainte-Marie du deuxième monastère de Rennes.

Elle naquit le 2 septembre 1616, dix ans après le P. Maunoir et dans le même diocèse de Rennes, de François Pinczon et de Renée Sion, tous deux de bonne maison et de chrétienne lignée. Elle avait seulement quatre ans lorsque sa mère mourut, et voici la petite fille entre les mains de servantes qui, bientôt, la délaissèrent. Abandonnée de tous, l'enfant suivit son instinct spirituel. Elle se tourna vers le Seigneur, commençant à le prier sans bien le connaître encore : « Je cherchais alors celui que personne ne voulait m'enseigner. J'allais à Dieu comme à tâtons et sans savoir bonnement où j'allais. »

Triste adolescence que la sienne! La deuxième femme de son père la persécutait de toutes manières, et la jeune fille, malgré son tempérament ardent et fier, se pliait avec douceur. Sa force d'âme arrivait à triompher de ses révoltes et de ses difficultés de

étendue que mille mondes entiers n'eussent pas été suffisants pour le remplir; je voyais de plus que ceux qui se logent dedans par amour jouissent de la vraie et entière liberté et d'une paix admirable; mais, d'autre part, j'observais que la porte en était si petite et si étroite que très peu y trouvaient passage et, surprise de cela, je disais : « O mon amour et mon tout ! d'où vient que votre Cœur est si grand et si spacieux et qu'on soit si au large, quand on est dedans, et cependant que l'entrée en soit si étroite ? » Lors Notre-Seigneur me révéla que c'était pour le réserver aux *petits*, aux *nus* et aux *seuls*. Les *petits* sont ceux qui, de tout cœur, s'abaissent et s'humilient pour l'amour de lui; mais comment est-ce qu'une personne enflée de vaine gloire pourrait passer par la petite porte ? Les *nus* sont ceux qui détachent leur cœur de la convoitise des richesses et des commodités de cette vie; car pour les autres, chargés de grands fardeaux d'or, d'argent ou autres choses, il est impossible qu'ils passent par un lieu si étroit, avant de s'être déchargés. Les *seuls* sont ceux qui détachent leur amour de toutes les créatures : or, deux personnes attachées ensemble ne sauraient entrer à la fois par un passage où il n'y a d'espace que pour une seule et encore bien petite. »

santé; enfant sensitive et mal soignée, elle porta toute sa vie le poids de ces années d'épreuve.

Quoi d'étonnant que, sevrée d'affection humaine, elle aspirât vers Dieu de tout son cœur ? Mais la croix l'attendait là encore. Ses parents ne voulurent pas réaliser son désir de vie religieuse; ils la forcèrent d'épouser M. du Houx, de la maison de Forsanz. Heureusement, la bonté et la droiture de ce gentilhomme adoucirent son sacrifice; il comprit l'âme de sa femme et ne l'empêcha pas de s'adonner à la prière et à la pénitence. De longues et douloureuses maladies (la pauvre chirurgie de l'époque avait vite fait de transformer une fracture en infirmité persistante!), des angoisses de conscience plus pénibles encore torturèrent Jeanne du Houx pendant des années. Elle menait cependant en plénitude sa vie d'épouse et de maîtresse de maison; attentive et douce, elle soigna son mari jusqu'à la fin avec un inlassable dévouement.

Veuve à trente ans, elle pouvait retourner jeune encore à son authentique vocation; le second monastère de la Visitation de Rennes, surnommé le Colombier, la reçut en 1646, et peu de mois après, elle y prenait l'habit des filles de sainte Jeanne de Chantal. Mais si fragile demeurait sa santé qu'elle ne put faire profession et dut attendre les approches de la mort pour prononcer ses vœux. Étrange novice permanente sur laquelle soufflait l'Esprit du même souffle qui faisait alors jaillir sur toute la Bretagne une miraculeuse floraison des âmes. Les qualités éminentes de son esprit pénétrant, éclairé par la grâce divine, et de son cœur généreux, permettaient à Mme du Houx de comprendre merveilleusement les âmes et de les diriger vers la sainteté. La Mère Jeanne des Anges, du Carmel de Loudun, une autre mystique alors très célèbre, noua avec la visitandine de fructueux liens spirituels. Le P. Valentin de Saint-Armel, prieur des Carmes, devint son directeur et l'engagea vigoureusement dans une vie de prière et d'apostolat.

Pendant plusieurs années, elle visita les couvents féminins de Bretagne pour mettre partout la paix et l'obéissance, pour enflammer de plus en plus dans les cœurs l'amour du Seigneur. Mgr Balthazar Grangier, le saint évêque de Tréguier, qui faisait d'elle le plus grand cas, lui demanda ainsi de faire le tour des maisons religieuses de son diocèse. Elle profitait de ses voyages

pour répandre en Bretagne l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement.

Quand elle restait au Colombier, des gens de toutes sortes venaient à elle, gagnés au Christ par son influence invincible et si douce. Elle était étrangement douée pour découvrir les pensées les plus cachées et pour pacifier les âmes. Elle leur parlait « avec une aimable franchise, simplement, non pas selon sa manière à elle, mais selon celle du Seigneur, suivant pas à pas le mouvement de la grâce sans pousser aucun cœur au delà de sa destinée ». Quelle expérience en cette femme qui écrit, sans doute en réprimant un sourire, que si l'on ne fait pas très attention à elles, la plupart des *dévotes* s'appartiennent toujours à elles-mêmes, peu d'entre elles mettant tout à fait leur âme sous l'emprise du Seigneur. Elle savait combien il fallait combattre pour les déposséder d'elles-mêmes; mais, en même temps, elle défendait qu'on perde cœur devant les péchés passés et les infidélités actuelles. « Le découragement est un écueil considérable sur le chemin de la sanctification. »

En 1674, le P. Jésuite Vincent Huby [3] et un autre prêtre également mort en odeur de sainteté, Louis de Kerlivio, vicaire général de Vannes [4], travaillaient à fonder dans cette ville, avec le concours de Mlle de Francheville, une maison de retraites pour les femmes. A leur avis, personne n'était plus digne que Mme du Houx de diriger l'œuvre nouvelle. Munie de l'autorisation de sa prieure, celle-ci s'y rendit, et pendant treize mois elle se sacrifia généreusement pour édifier ces retraites de femmes qui devaient être si fructueuses pour les âmes et pour la Bretagne tout entière. Elle donna là tout ce qui restait de force dans son corps épuisé par les mortifications et les maladies. Elle parlait quatre fois par

3. Né à Hennebont le 15 mai 1608, mort le 22 mars 1693, après avoir passé soixante-huit ans de sa vie dans la Compagnie de Jésus. Missionnaire et directeur renommé, il avait une très vive dévotion à la Mère de Dieu, sous le vocable de Notre-Dame de Charité. Quantité de grâces extraordinaires furent obtenues par son intercession.

4. Ce beau cavalier, ce brillant musicien, qu'un amour traversé avait envoyé au séminaire, était doué d'une volonté de fer, qui l'aida à surmonter les pénibles épreuves spirituelles par lesquelles Dieu le conduisit à la sainteté. Né à Hennebont le 14 novembre 1621, il mourut à Vannes le 21 mars 1685 en murmurant : « Dieu soit béni ! »

jour aux retraitantes, et surtout elle s'occupait de former Catherine de Francheville à sa mission. Celle-ci avait donné tous ses biens à cette œuvre; mais se donner elle-même ? Elle avait déjà cinquante-quatre ans et ne se croyait pas apte à parler en public. Avec cette autorité douce, mais souveraine, qui était sa marque, Jeanne du Houx lui déclara que telle était la volonté divine; elle prit ainsi une part essentielle dans la fondation des Filles de la Sainte-Vierge et des œuvres de retraites.

Revenue dans son monastère de Rennes, Mme du Houx souffrit encore cruellement avant de s'en aller enfin vers son Seigneur, le 25 septembre 1677. Alors son visage devint d'une éclatante beauté. On l'enterra dans le chœur du Colombier, sans cercueil, couchée sur une simple croix de bois; au cours des fouilles effectuées en 1891, on ne retrouva que de la poussière et quelques morceaux de la croix.

La vie de Mme du Houx n'avait été qu'un long martyre. Elle avait été torturée dans son corps, et par elle-même, et par toutes sortes de maux, surtout par de violentes douleurs de tête. Mais beaucoup plus cruelles encore avaient été les souffrances de son âme, placée par Dieu dans un mystérieux creuset. Depuis une vision de Jésus-Christ sous la forme d'un lépreux, vision qu'elle avait eue avant la mort de M. du Houx, elle avait toujours cherché à s'unir au Sauveur crucifié. Elle avait été, en vérité, « l'Épouse de la Croix » et ce nom lui resta. Cependant, ce n'est pas sur ses souffrances, si grandes qu'elles aient été, que nous nous appesantirons ici, mais plutôt sur la façon dont elle les supporta.

Toujours elle fit montre d'une invincible force d'âme. Quand on lui parlait d'une âme profondément éprouvée, elle demandait :

> Est-elle forte cette personne ? Est-elle fidèle à se soutenir en paix dans ses peines ? Si cela est, assurez-la que tout va bien et que ses peines se tourneront en joie et en consolation.

Mais « elle n'avait rien de ces âmes molles et plaintives qui, sous prétexte de quelque incommodité, donnent à leur corps mille petits soulagements et qui ne cessent d'importuner leurs

directeurs dès qu'elles ressentent la moindre peine ». Lisons plutôt ce qu'elle a écrit elle-même :

> Touchant la délicatesse que j'ai sur moi-même, j'ai connu clairement qu'il n'y a que les violents qui ravissent le ciel et qu'à moins de se renoncer et de porter sa croix sans la traîner, il ne faut pas prétendre à la perfection. Toutes ces délicatesses qui portent à se plaindre et à vouloir être plainte sont des enfances dont il faut sortir. Car enfin, il faut suivre Jésus-Christ par les ronces et par les épines et nous comporter encore de telle sorte que le monde croye que le chemin par lequel nous marchons est tout jonché de roses.

Une telle force ne vient pas de l'homme, mais de Dieu lui-même : en elle, la région inférieure de l'âme avait beau mener grand bruit, la fine pointe était dans la paix. Plus elle souffrait de corps et d'âme, plus elle trouvait dans l'intime d'elle-même ce qu'elle voulait trouver. Au plus fort de sa peine, elle sentait au fond de son cœur elle ne savait quelle douceur qui unissait si fort son âme à Dieu qu'elle ne souhaitait rien sinon voir sa souffrance croître et durer. Elle n'avait pas, disait-elle alors, à demander de réconfort, cette souffrance apportant avec elle un surcroît de courage, d'épanouissement et de paix.

Mais, en gravissant ce dur chemin, elle ne souhaitait rien que de réaliser la volonté de Dieu. « Peu me chaut, pensait-elle, ce que je suis, ce que je fais ou souffre, pourvu que les desseins du Seigneur s'accomplissent. Être en Jésus-Christ me suffit. »

Les événements surnaturels (visions, miracles, etc.), n'ont pas fait défaut dans la vie de Mme du Houx et après sa mort. Nous ne ferons que les mentionner, car ce n'est pas cela qui fait d'elle une vraie mystique. Si nous voulons la comprendre à fond sur ce point, il nous faudra lire les pages écrites par elle sur l'ordre du P. Valentin[5]. On n'y trouve que pondération et bon sens, la

5. Au monastère de Gennes-sur-Seiche (Ille-et-Vilaine) il ne reste aucun écrit de Mme du Houx. Les religieuses gardent cependant avec vénération un morceau de son voile de veuve et une miniature. Peut-être trouverait-on autre chose dans les archives des anciens monastères de Rennes, qui sont maintenant à la Bibliothèque municipale.

droiture d'une âme sans détours[6], rien qui semble fabriqué ou grossi. Elle met l'accent sans cesse sur deux choses :

> Aller au Père par le Fils, le Verbe incarné.
> Obéir totalement aux impulsions du Saint-Esprit.

Ces deux mots d'ordre sont si évidents et si éclatants chez Mme du Houx que nous n'avons pas besoin d'apporter d'autres preuves de la valeur authentique de son mysticisme. Car c'est précisément la vraie spiritualité de l'Église, l'Esprit de Dieu.

Aller au Père par le Fils qui est l'unique Voie :

> Nous sommes comme le liège, qui ne fait que surnager sur l'océan de la divinité et qui ne peut ni s'y enfoncer, ni s'y abîmer, s'il n'est fortement attaché à la pierre vive qui est Jésus-Christ.

A propos de l'union étroite entre le Père et le Fils, la vénération du Verbe, son obéissance, son humilité sans égale à l'égard de son Père, elle a écrit des pages frémissantes et profondes qui mériteraient d'être publiées.

Nous ne serons donc pas surpris de la voir expliquer la sanctification de l'âme par la grâce, comme un échange d'amour entre le Père et le Fils, dans le feu de l'Esprit-Saint.

Pendant longtemps elle avait contemplé Jésus vivant en elle; mais il lui fut demandé un jour de changer sa façon de prier pour entrer dans les plaies ouvertes du Sauveur :

> Il me fut montré que tous ses trésors étaient en moi, et que ce qu'il demandait de moi pour lui correspondre était... de me tenir abîmée en lui, et de le laisser faire, ne me présentant au Père éternel qu'en la personne de son Fils.

Et un peu plus tard, elle écrivait :

> Je ne suis plus portée à aller vers le Seigneur, mais à demeurer

6. Elle avouait avoir appris par une expérience longue et pénible que le Seigneur châtiait sévèrement en elle le plus minime artifice, si peu volontaire fût-il.

en lui, par Jésus-Christ son Fils; je ne cherche plus avec angoisse, car j'ai trouvé [7].

On ne va pas jusque-là sans obéir pleinement à l'Esprit-Saint. Mme du Houx lui a cédé tout le long de sa vie, dans les événements extérieurs, dans ses relations humaines et surtout dans son oraison. Elle avait pris pour règle : faire de son mieux ce qu'elle avait à faire. Être attentive à Dieu :

> ne désirant nul sentiment que celui que Dieu me donne au moment présent, le suivant doucement et fidèlement... vidant mon intérieur de toute occupation inutile afin que Dieu l'occupe en la façon qu'il lui plaira.

Ici nous sommes loin, grâce à Dieu, de ceux qui prétendent plier les âmes sous le joug de méthodes d'oraison ratiocinantes et strictes! La mesurant à leurs efforts infirmes, ils rationnent la grâce, goutte à goutte, alors que l'Eau vive se plaît à jaillir puissamment dans les âmes. Il faut que l'homme combatte sans répit, cela est l'évidence même, car si l'œuvre vient de l'impulsion divine, pensait Jeanne du Houx, Dieu désire que l'âme collabore fidèlement, se tenant pure, droite, tranquille et sans détour, disponible et transparente devant son Seigneur. Jeanne ne nous cache pas qu'une telle obéissance peut même sembler fort dure à l'homme toujours tenté de faire sa propre volonté. Mais il n'existe pas de moyen plus rapide pour aller vers la sainteté. « Plus je reste franchement ouverte devant Dieu, disait-elle, plus je lui donne l'occasion de travailler dans mon âme [8]. »

7. Un jour, pendant qu'elle priait, le Sauveur se montra à elle, disant à son Père : « Mon Père, je veux qu'elle soit une avec vous, comme vous et moi ne sommes qu'un. » Et, se tournant vers elle : « Vous êtes morte, dit-il, et votre vie est cachée en Dieu avec moi. »

8. La Sœur Jeanne-Marie nous explique comment elle ne prie plus par idées distinctes, comme autrefois; son oraison n'en est devenue, pense-t-elle, que plus fructueuse. Jadis elle pouvait dire quelles pensées avaient éclos dans son esprit; maintenant ce n'est plus ainsi, elle se sent captivée d'une manière beaucoup plus élevée, non par ses propres forces, mais par la puissance de celui qui s'est emparé de son âme. Et cependant : « On ne me fait pas violence, je pourrois résister, mais je sçais qu'il y a en moi je ne sçais quoi qui me gouverne, qui m'applique et me désapplique et à quoi je dois adhérer simplement. »

Oui, quand une âme n'est plus portée à se conduire d'après ses idées personnelles, mais quand elle met toute sa force à s'unir à Dieu et à obéir au souffle de l'Esprit, alors elle ne marche plus par elle-même. C'est Dieu qui l'incite à monter les degrés de la vie mystique. Malgré les peines, les tentations, les faiblesses qui désolent encore la partie inférieure de l'âme, la Sainte Trinité peut maintenant vivre dans sa créature sa vie d'amour.

Mme du Houx nous a dit comment il lui fut montré, pendant que son esprit était profondément recueilli en Dieu, l'état bienheureux d'une telle âme, sereine, vide et libre de tout souci excessif la concernant. Elle l'a vue comme un grand cristal, ou comme un lac limpide et profond, tout éclairé par les rayons d'amour du Seigneur.

Elle nous a dit aussi combien le Seigneur était magnanime envers ceux qui se quittent ainsi eux-mêmes pour aller demeurer en lui. Pour la fête de l'Immaculée Conception, écrit-elle par exemple :

> Mon esprit, se séparant de toute vue et distinction, s'en alla promptement et avec une joye inexplicable faire une fête, ou pour mieux dire participer à la fête qui se faisait en Dieu sur la Conception de la Sainte Vierge. Cela passe toute imagination.

Si les âmes savaient ce que Dieu garde à ses aimés, les sentiers cachés de la vie mystique seraient peut-être fréquentés par de plus nombreux chrétiens. C'est la leçon que nous retiendrons de ce rapide aperçu sur la vie et les écrits de Mme du Houx, mystique de Bretagne.

Madeleine Saint-Gal de Pons.

LE MOUVEMENT MARIALOGIQUE A TRAVERS LE MONDE

Le catholicisme de notre temps estime vivre en un siècle qui, en fait de dévotion mariale, ne le cède à aucun autre, peut-être pas même aux grands siècles marialogiques : le XII^e^ et le XIII^e^. En outre le XX^e^ siècle présente, en regard de l'âge d'or du culte marial, une incontestable supériorité doctrinale. La théologie mariale a atteint, au cours d'un travail séculaire, une précision et une conscience de soi auxquelles les grands théologiens marials du moyen âge — saint Anselme, saint Bonaventure, saint Bernard — n'étaient pas encore parvenus.

Nous empruntons cet exergue à un protestant italien [1], car il est intéressant d'enregistrer de l'extérieur ces deux constatations : l'ampleur du mouvement marialogique actuel et son progrès sous le double rapport de la précision et de la lucidité.

A notre époque, où, en dépit de tant d'aspirations vers une communauté universelle, les nationalismes sont plus marqués que jamais, l'effort marialogique se rattache pour une large part à des initiatives nationales : fortement caractérisées par le tempérament de chaque pays, elles ont quelque mal à se rejoindre. Il faudra situer géographiquement ces tentatives. Mais auparavant il importe de les situer historiquement.

Considérée avec un peu de recul, l'histoire de la théologie mariale se présente comme une marée montante où des vagues bien distinctes se succèdent. Chacune se soulève, culmine, s'étale, et souvent reflue avant qu'une nouvelle vague vienne la relayer. C'est d'abord la vague scripturaire, puis la vague patristique dont l'apogée est la définition de

1. G. Miegge, *La Vergine Maria*, Torre Pellice, ed. Claudiana, 1950, au début de l'introduction, pp. 8-9.

la maternité divine (431). Vient ensuite la vague plus mince des homélistes grecs qui, en exaltant les fêtes de la Vierge, découvrent sa préservation originelle, son Assomption et divers aspects de sa médiation. Puis, c'est l'extraordinaire XII[e] siècle latin et la décadence qui se poursuit de la fin du XIII[e] à la crise protestante. La marche en avant reprend à la fin du XVI[e] siècle, polarisée par l'Immaculée Conception. Mais ce mouvement, parti d'Espagne, et qui culmine entre 1630 et 1650, connaît à son tour une lente régression. Au début du XIX[e] siècle, la littérature mariale a atteint une médiocrité et une rareté quasi sans précédents. Le mouvement reprend vers 1840, mais lentement, péniblement. La quantité croît, mais la qualité reste médiocre. Au début du XX[e] siècle, autour du cinquantenaire de la définition de 1854, quelques efforts de meilleur aloi se font jour. Mais c'est à partir de 1930 environ que le mouvement de la théologie mariale reprend, cette fois pour dépasser sous maints rapports toutes les tentatives antécédentes.

« Marialogie scientifique [2] », tel est le programme de ce mouvement nouveau. La formule peut paraître primaire, voire prétentieuse, surtout lorsqu'elle couvre de son étiquette des travaux sans valeur. Elle exprime un idéal louable. Et cet idéal est double : il implique une référence aux deux aspects du mot « science » : sens médiéval, où science signifie discipline ramenée à l'unité d'un principe, et sens moderne qui se réfère aux sciences historiques. L'un définit les exigences de la théologie mariale spéculative, l'autre celles de la théologie positive : emploi rigoureux des méthodes scientifiques de documentation et d'interprétation.

Les principaux progrès accomplis sur ce point se rattachent à la création de sociétés et revues mariales ainsi qu'au travail bibliographique accompli en ces dix dernières années.

Sociétés et revues marialogiques

La première en date des sociétés mariales est la société flamande. Elle a publié jusqu'ici onze volumes consacrés chacun à un sujet : La Nouvelle Ève, Virginité, Assomption, Royauté, etc. Mais la langue flamande fait obstacle à son rayonnement [3].

Le P. B. M. Morineau, S. M. M., l'ignorait lorsqu'il fonda, en 1934, avec l'aide de *La Vie Spirituelle* [4], la *Société française d'Études mariales*. Son propos était de rétablir l'équilibre entre la dévotion ma-

2. Voir à titre d'exemple *Bulletin de la Société française d'études mariales* 2 (1936), p. 236. *Estudios marianos*, 6 (1947), p. 7. *Marianum*, 10 (1948), pp. 112-113, etc.

3. Siège social : Norbertijner Abdij, Tongerloo, Belgique.

4. Voir *Supplément de La Vie Spirituelle*, 41 (1934), pp. 126-128. Cf. *La Vie Spirituelle*, 43 (1935), pp. 101-104.

riale, si ardente, et la misère de la théologie correspondante. Il en établit les plans sur le modèle de sociétés savantes, la société de philosophie notamment : réunions annuelles, publication d'un *Bulletin* [5], etc. Son audace fut de réunir des théologiens de toutes les écoles et de tous les ordres : franciscains, dominicains, jésuites, etc., pour une libre discussion, fût-ce sur des sujets aussi brûlants que le motif de l'Incarnation. Et il réussit : point de batailles rangées mais un élargissement des vues de chacun et une plus grande solidité de l'ensemble. Après avoir exploré sans ordonnance préconçue des sujets très divers, la société, depuis 1948, a, pour plus d'efficacité, limité son effort à des objectifs précis. Elle a consacré à *l'Assomption* les sessions 1948-1950 et édité trois volumes qui étudient avec solidité les principaux aspects historiques et théologiques de la question. En 1951, elle a amorcé un nouveau programme de trois ans consacré à *Marie et l'Église*. Nous en reparlerons.

En Espagne, la société d'*Estudios Marianos* fut fondée au lendemain de la Révolution par le P. N. García Garcés, C. M. F., sur des plans semblables à ceux de la société française : réunions annuelles, collaboration de tous les ordres religieux, etc. Elle a d'emblée trouvé sa voie et sa personnalité très accusée. Chaque année, elle consacre à l'étude, non pas trois jours comme les autres sociétés, mais une semaine entière. Elle n'admet ses membres que sur présentation d'un travail digne des exigences de la société. Les discussions y sont ardentes et sans ménagements. Elles créent une fraternité analogue à celle que donnent, sur un autre plan, les sports de combat. Plus profondément, cette franchise quasi brutale exprime une volonté commune de chercher la vérité ensemble sans fard et sans détours.

On y est porté vers la spéculation plus que vers l'histoire, l'histoire de la marialogie espagnole exceptée. En matière scripturaire et patristique, on tient en méfiance les méthodes historiques et critiques modernes, jugées naturalistes et dissolvantes. On cherche le « sens plein » des textes et on se fie plus au génie de la foi et aux directives du magistère qu'à un recours à la langue originale pour en découvrir les richesses [6].

L'effort essentiellement spéculatif de la société se propose de promouvoir le développement de la doctrine mariale [7] :

> C'est l'honneur de la société mariale espagnole, écrit le P. E Sauras, O. P., de se rendre compte du caractère progressif de la véritable science théologique et, ce qui vaut

5. *Bulletin de la Société française d'études mariales*, Paris, Vrin, 8 volumes parus, 1935-1938 et 1948-1951.

6. Voir par exemple M. Peinador, C. M. F., « La Escritura en Marialogía », dans *Estudios Marianos*, 11 (1951), p. 55.

7. Dans *Estudios Marianos*, 7 (1948), p. 389.

mieux, d'étudier les problèmes marialogiques avec un critère ouvert et progressif (*progresivo*).

Au congrès marial de Rome, la société, qui fêtait son dixième anniversaire, a dressé le bilan de ses « conquêtes » dans les différents domaines de la théologie mariale : Écriture sainte, Maternité divine, mérite corédempteur, sacerdoce et royauté de Marie, son action dans les âmes. Ces études sont réunies dans le XI[e] volume d'*Estudios Marianos*[8]. Nous ne saurions résumer ces importantes synthèses où la doctrine commune de la société s'exprime par la voix de ses meilleurs représentants.

Arrêtons-nous à celle qui a fait le plus de bruit. Elle concerne le mérite corédempteur de Marie. Par une formule qui parut alors audacieuse, Pie X, assumant une tradition théologique vieille de trois siècles, avait déclaré dans l'encyclique *Ad diem illum* : (A.S.S., 36, 1903-1904, pp. 453-454) :

> Elle a mérité pour nous DE CONGRUO... ce que le Christ a mérité *de condigno*.

Les Espagnols dépassent cette formule. La Vierge, déclarent-ils, a mérité *de condigno*, c'est-à-dire en justice, et pas seulement au nom de l'amitié, le salut du monde. Le P. M. Llamera, O. P., une des têtes de la société, défend cette thèse avec clarté et brio[9]. Après avoir analysé la nature du mérite et critiqué l'insuffisance des tentatives antérieures de Mgr J. Lebon, A. Fernandez et M. Cuervo (pp. 102-106), il établit la même thèse sur deux arguments. L'un et l'autre reposent sur une notion élaborée par le P. Llamera lui-même et qui est comme le point central de la doctrine de la société mariale espagnole : La grâce maternelle de Marie (pp. 108-112). Cette grâce sociale universelle est à la maternité divine ce que la grâce capitale du Christ est à son union hypostatique. Elle implique de façon analogue un mérite *de condigno* (pp. 112-116). Un argument analytique rejoint et confirme cet argument synthétique. Le mérite *de condigno* implique deux traits essentiels : équivalence entre l'œuvre accomplie et ce qu'elle mérite, solidarité de la personne avec ceux pour qui elle mérite, où l'auteur distingue deux éléments : ordination intrinsèque par Dieu, représentation authentique de ceux pour qui on mérite. La grâce maternelle de Marie implique tout cela (pp. 116-125). L'étude s'achève par la réfutation des arguments des « congruistes » (pp. 125-140).

On saura gré au P. Llamera de son point de départ : l'analogie entre grâce capitale du Christ et grâce maternelle de Marie. Cette notion résout en une synthèse simple et harmonieuse bien des aspects du rôle de la Vierge. Toutefois l'auteur me semble trop

8. Madrid, Vitrubio, 6, 1951, 8° de 309 pp. (245 × 175); 55 pesetas.

9. *El merito corredentivo de María*, dans *Estudios Marianos*, 11 (1951), pp. 83-140.

presser l'analogie. L'esprit de système gauchit une intuition authentique. Un schème rigide tend à se substituer à la vivante référence au mystère. La logique abstraite de ce schème entame la gratuité du don divin qui se poursuit à chaque étape du mystère de Marie. On peut tout rattacher au mystère de la maternité de la Vierge; on n'en peut quasi rien déduire.

On saura gré au P. Llamera des distinctions qu'il apporte entre le mérite « *condigno*-capital » du Christ et le mérite « *condigno*-maternel » de Marie. L'un est absolu, l'autre relatif, tout dépendant du premier. (« Marie n'est rien sans le Christ », dit-il clairement, p. 114.) L'un est surabondant; l'autre seulement équivalent au prix qu'est le salut des hommes. Il met une nuance de certitude entre *mérite* et *satisfaction* mariale *de condigno* (p. 140). Mais ces distinctions suffisent-elles ? Le P. C. Dillenschneider objectait :

> Marie n'est pas comme le Christ une personne sociale... Elle est une personne à mission sociale [10].

Le P. Llamera écarte cette objection comme une fausse subtilité (p. 114). Son optimisme me semble glisser aussi sur l'importante distinction entre le plan de la Rédemption objective et le plan de la rédemption individuelle. Ses arguments se déroulent pour la plupart sur le second plan. Ils tendraient à établir que Marie mérite *de condigno*, l'*application* à chacun de ses enfants des grâces conquises par le sacrifice rédempteur. La conclusion prétend plus : mérite *corédempteur de condigno*, ce qui suppose une équivalence entre l'œuvre accomplie par Marie au pied de la Croix et le salut mérité alors au monde antérieurement à toute application. Peut-être serait-il utile de rappeler aussi que quand Dieu donne sa grâce à l'homme (*gratia creata*), ce don est le moyen créé du don qu'il fait de lui-même à l'homme (*gratia increata*). Une créature peut-elle mériter cela avec équivalence ?

Enfin la formule « Mérite corédempteur *de condigno* » a un double inconvénient : 1. Elle rompt avec une tradition vénérable assumée par Pie X. Et chez les initiateurs de cette tradition l'affirmation du mérite *de congruo* s'accompagnait de l'*exclusion* énergique du mérite *de condigno*. 2. En rangeant sous une même formule le mérite du Christ et celui de Marie, on nourrit une confusion. Avec toute leur ardeur, les théologiens du XVII[e] siècle avaient plus de souci de distinguer, dans la teneur même des formules, ce qui convient au Christ et ce qui convient à sa Mère, eux qui ont éliminé peu à peu le titre de « redemptrix » et « l'adoration » de la Vierge.

En bref, deux choses me semblent à retenir de l'intéressant exposé du P. Llamera : la notion de grâce sociale maternelle et le fait qu'en vertu de cette grâce

10. C. Dillenschneider, *Pour une corédemption mariale bien comprise*, Rome, Marianum, 1949, c. 8, p. 138.

Marie mérite pour ses enfants de façon plus universelle et avec plus de poids que chacun de nous ne mérite pour autrui.

L'exposé de P. Llamera eut pour conclusion un vœu de la société mariale espagnole à l'assemblée générale du congrès marial international de Rome : que désormais la marialogie, brisant avec la formule routinière du mérite *de congruo*, reconnaisse le mérite corédempteur *de condigno*. Ce vœu suscita une journée de vives discussions auxquelles prirent part les PP. R. Garrigou-Lagrange, J. M. Nicolas, R. Gagnebet. L'expression « théologie nouvelle » fut prononcée. Et c'est à cette critique que répond le P. N. García Garcés dans la conclusion du volume cité d'*Estudios Marianos* [11]. Sa réponse tient en ceci. Nouveauté des conclusions, mais fidélité aux principes du Magistère et de saint Thomas. Reste, me semble-t-il, qu'il faudrait songer de plus près à l'ajustement de la marialogie avec le reste de la théologie et éviter la rupture avec des formules solidement établies. Des trois formules que défend le P. García Garcés : « grâce maternelle », « virginité transcendante » (pour désigner la commune loi d'incorruptibilité que manifestent Immaculée Conception, Virginité et Assomption) et « mérite corédempteur *de condigno* », la première me semble heureuse, la seconde moins bien venue, la troisième malheureuse. Certes, une rétrospective du dogme marial inclinerait à penser que, dans ce domaine, l'histoire a donné raison au progressisme. Il faut tout de même se méfier d'un optimisme excessif.

Passons sur la société mariale portugaise qui n'eut qu'une année d'existence [12] et sur la société mariale canadienne qui ne s'est pas manifestée par des publications [13], et venons-en à la société mariale américaine. Fondée en 1950 par le P. J. B. Carol, O.F.M., elle a publié ses deux premiers volumes d'études. C'est un effort d'un grand mérite dans un pays où les ressources bibliographiques manquent encore et qui n'est pas porté, comme l'Allemagne ou l'Espagne, par une vieille tradition théologique. Cette société cherche encore sa voie, un peu comme la société française cherchait la sienne avant guerre. Plutôt que de forger un plan d'étude, elle propose quelques orientations de recherches et accueille les travaux divers de ses membres. Ces études constituent une première prise de contact avec le vaste champ des études mariales. Les spécialistes y rencontrent peu

11. « Mariología Nueva ? », dans *Estudios Marianos*, 11 (1951), pp. 281-303. Pourquoi, dans cette réponse à des critiques contre l'injustice desquelles il proteste, caricaturer et attaquer ainsi la collection « Unam sanctam » (p. 294) ?

12. *Estudios Marianos*, Santuario da Fátima, 1945.

13. G. Carrière, « La société canadienne d'études mariales », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948), pp. 244-247; cf. *Marianum*, 13 (1951), pp. 58-59.

de choses originales; les autres y trouveront une claire initiation. Le premier volume est axé sur les questions de documentation et de méthode [14]; le second sur la corédemption [15]. Ces volumes se recommandent par leur clarté et un réel souci d'objectivité. L'avenir de cette société me semble devoir être dans les études d'histoire et de théologie positive.

Mentionnons enfin deux créations toutes récentes. La société belge de langue française, présidée par Mgr J. Lebon, a tenu sa première réunion cet été. Dirigée par un comité qui se réunit chaque mois, elle a mis d'emblée sur pied une organisation solide et originale, fortement rattachée à l'épiscopat. Un double souci la caractérise : scientifique et kérygmatique : les réunions annuelles feront alterner ces deux orientations. Les années impaires réunissent les seuls théologiens qui élaborent par ordre une marialogie rigoureuse. Les années paires sont consacrées à des journées sacerdotales; on y examine le problème pastoral correspondant au programme théologique de l'année précédente. Ainsi l'objet de la première réunion (1951), fut la méthodologie du traité marial; celui de 1952 sera l'enseignement de la marialogie aux fidèles. Les questions particulières viendront les années suivantes.

La société mariale allemande est en cours de fondation. Mais déjà elle eut une existence de fait au congrès marial de Rome où elle se distingua par un riche ensemble d'études sur la marialogie patristique si souvent négligée. On sait la puissance du génie théologique allemand sur le double plan de la recherche historique et de la spéculation. On devine tout ce qu'on peut attendre de la nouvelle société qui, méthodiquement, achève de dresser ses plans.

Nous n'avons pas parlé de l'Italie. Effectivement, il ne s'y trouve pas de société mariale nationale. Ce n'est point négligence ou moindre activité. Mais l'effort italien, qui est principalement romain, porte essentiellement sur la mise en commun internatio-

14. *Marian Studies*, I, Washington D. C., Holy Name College, 1950, 8° de 155 pp. (150 × 230 mm.). On y trouve, après les constitutions de la société, un excellent aperçu de J. Carol sur le mouvement marialogique à travers le monde, une présentation des bibliothèques mariales par L. V. Monheim, puis deux problèmes méthodologiques : l'usage de l'Écriture et la systématisation, enfin deux études historiques sur la marialogie de saint Anselme (on regrette que l'auteur n'ait pas connu l'excellente thèse de J. Bruder, *Mariology of saint Anselm*, pourtant publiée à Dayton) et sur la fonction de la foi de Marie dans l'Église par J. C. Fenton.

15. *Marian Studies*, II, *ib.*, 1951, 205 pp. *Conspectus historique*, par L. J. Gallagher. Lien de la corédemption avec les autres prérogatives, par L. P. Everett, pp. 129-153. Mérite *de congruo* selon Pie X, par J. A. Moynaham, pp. 153-170.

nale de ces tendances diverses et parfois divergentes.

C'est dans cet esprit que le R. P. Balić, O. F. M., a fondé l'*Académie mariale internationale* et les *Congrès marialogiques internationaux*. Le premier eut lieu en octobre 1950. Le second s'annonce pour 1954. C'est dans cet esprit également que, plus de dix ans auparavant, le R. P. G. Roschini fonda le *Centre marial international*, qui, sur le plan théologique, comporte principalement une bibliothèque, des éditions et la revue *Marianum*[16]. Sous la direction compétente du P. G. Besutti, cette revue qui commence sa quatorzième année d'existence n'a cessé d'affirmer, à partir de débuts relativement modestes, un progrès constant pour la qualité théologique comme pour l'étendue de l'information. Elle a maintenant une cadette, fondée par le R. P. García Garcés, C. M. F., sur des plans analogues : Les *Ephémérides Marialogicae*[17].

L'une et l'autre réalisent un important effort documentaire qui est, à double titre, une condition de progrès des études mariales. Dans ce domaine théologique caractérisé par un développement dogmatique exceptionnel, une meilleure connaissance des sources est nécessaire; une mise en commun critique des travaux si nombreux s'impose pour éviter de perpétuels recommencements.

Bibliothèques et bibliographies

La solution idéale pour un travail efficace serait une bibliothèque groupant avec de bons répertoires tout ce qui a paru sur la Vierge. Plusieurs entreprises poursuivent cette tâche. Le Centre marial international des Servites de Rome (Via XXX aprile 6) possède sept mille ouvrages. De fondation plus récente, la bibliothèque de Banneux (Belgique) sous l'active direction de l'abbé L. Arendt a réuni plus de huit mille volumes, faciles à consulter, grâce à un quintuple fichier : onomastique, systématique (très détaillé), par date d'édition, par ordre alphabétique et par langues. A l'université de Dayton (U.S.A.), le P. L. Monheim dirige une bibliothèque mariale de trois mille volumes[18]. Que représentent ces réalisations par rapport à l'ensemble de la littérature mariale ? Encore peu de chose. L'exploration systématique de nombreuses bibliothèques m'a appris que les fonds respectifs coïncident pour une faible part. Entre les sept mille volumes de Rome et les huit mille de Banneux, je ne crois

16. Rédaction, 6, Via XXX Aprile, Roma. Administration, via Apostoli, 14, Roma.

17. Direction : Buen suceso, 22, Madrid. Dépôt en France, Mission espagnole, 51, rue de la Pompe, Paris.

18. Cf. L. W. Monheim, *Some marian collections in the world*, dans *Marian Studies*, 1 (1950), pp. 46-55.

pas que la moitié des ouvrages soient communs. Divers recoupements me font penser qu'un catalogue complet de la littérature mariale serait de l'ordre de cent mille titres.

On ne saurait tout rassembler, d'autant que maintes éditions anciennes ont laissé peu ou point de traces. Du moins pourrait-on dresser une bibliographie exhaustive. Ce travail a été fait pour saint Augustin, pour Jean-Jacques Rousseau, etc. Pourquoi pas pour la Sainte Vierge ? Deux efforts se poursuivent actuellement en ce sens, deux efforts qui se complètent.

Le premier a été commencé vers 1945 par le P. G. Besutti, O. S. M., conservateur de la Bibliothèque de Marianum, et diplômé de la Bibliothèque vaticane (avec une thèse exhaustive sur les incunables marials). Dans une plaquette de 1947, *Note di Bibliografia Mariana* (éditée à Rome par Marianum), il a défini sa méthode : un rassemblement critique des bibliographies existantes, dont il dresse un inventaire imposant. Il a déjà constitué d'immenses fichiers. Mais le travail se révèle plein de difficultés, et le P. Besutti, soucieux avant tout de rigueur, s'attache d'abord à suivre le mouvement actuel de la littérature mariale sur laquelle un contrôle plus précis est possible. Dans le *Ragguaglio Mariano*, publié chaque année par le Centre marial, où l'on trouve la chronique abondamment illustrée de tous les faits marials de l'année écoulée[19], il tient de façon claire et exhaustive la rubrique bibliographique.

A la fin de 1950, il a rassemblé en un volume très soigné la production de ces trois dernières années. Neuf cent quatre-vingt-deux titres d'ouvrages et d'articles y sont présentés selon un ordre systématique suggestif, sous des titres bien détachés. Un répertoire permet de retrouver immédiatement tout ce qui concerne une question ou un auteur. C'est un instrument de travail de première valeur[20].

L'autre tentative se rattache à la bibliothèque mariale de Dayton. Elle diffère de celle du P. Besutti un peu comme la méthode globale diffère de la méthode analytique en matière d'apprentissage de la lecture. Tandis que le P. Besutti donne des travaux limités et parfaits, Dayton présente d'emblée un répertoire de dix mille six cent soixante-deux ouvrages. C'est le rassemblement des fichiers marials d'un millier de bibliothèques. Ce travail, réalisé par des collaborateurs nombreux et inégaux et qui a découragé les bibliothèques les plus riches, est évidemment incomplet et plein de défauts. De nombreuses erreurs ont engendré de nom-

19. Nous avons reçu *Ragguaglio Mariano*, III (1949), 8° de 147 pp., et IV (1950), 117 pp. Deux volumes bien documentés et bien présentés édités par *Marianum*, Via SS Apostoli, 14, Roma.

20. G. Besutti, O. S. M., *Bibliografia Mariana*, Rome, Marianum, 1950, 8° de 96 pp. (240×165); 800 lires.

breux dédoublements. Mais dans son état actuel le *Booklist*[21] ne prétend être qu'une étape. Il constitue un appel à tous ceux qui pourraient corriger et compléter cet effort. Dès maintenant ce répertoire fournit aux chercheurs des pistes nombreuses et d'autant plus précieuses que les fichiers de Dayton permettent de savoir où se trouvent la plupart des ouvrages mentionnés. Au fur et à mesure de ses éditions (celle de 1949 est la troisième), cet instrument arrivera à sa perfection, comme, lentement, l'écolier qui s'initie à la lecture par méthode globale apprend l'orthographe.

Dans ce domaine de la bibliographie mariale, l'ouvrage du P. J. B. Carol, O. F. M., *De Corredemptione Beatae Virginis*, constitue une contribution de première valeur. Depuis 1935, l'auteur a parcouru le monde afin de réunir, autant qu'il était possible, tous les témoignages en faveur de la corédemption. Il a publié, au fur et à mesure de ses recherches, vingt-six articles qui sont pour la plupart des chapitres plus ou moins achevés de l'ouvrage définitif. Celui-ci a paru en août dernier, magnifiquement édité par la Typographie vaticane[22].

Il porte le sous-titre : *Disquisitio positiva*. Précisons bien ce propos. L'auteur ne fait point ici de théologie spéculative. Il ne fait pas non plus de l'histoire au sens strict. Les diversités dont le temps, les lieux et les écoles affectent l'idée qu'il étudie, le développement de cette idée, ses causes, le jeu des influences l'intéressent peu. Il a seulement cherché à réunir le dossier de textes le plus nombreux et le plus homogène possible en faveur de la coopération formelle de Marie à la Rédemption objective afin de montrer le caractère traditionnel de cette doctrine.

L'ouvrage comprend trois sections : Écriture, Tradition, Magistère. La valeur en est inégale. En matière scripturaire, l'auteur est plus théologien qu'exégète. On lui saura gré de l'abondance de sa documentation et de la forme prudente de sa conclusion (pp. 120-121). L'étude de la tradition est inégale. On y distingue deux couches répondant aux dates de rédaction et à la plus ou moins solide compétence de l'auteur. Les parties patristique et médiévale ont été rédigées en 1940-1941. L'auteur ne s'y est pas senti à l'aise (on ne peut être spécialiste de toutes les périodes), et ne les a pas sensiblement améliorées. On y relève bien des erreurs, à travers lesquelles le sens critique de l'auteur sait reconnaître qu'il y a peu de témoignages explicites avant le XVII[e] siècle. Le reste de

21. *1949. Booklist of the Marian Library*, Marian Library, Dayton, 9, Ohio, U. S. A. La *Marian Library* offre ce recueil à tous ceux qui voudraient collaborer à son perfectionnement.

22. Rome, Typographie vaticane, 1950, 8° de 643 pp. (180 × 250). C'est le volume n° 1 de la *Série Théologie* du *Franciscan Institute Saint Bonaventure de New-York*.

l'ouvrage (pp. 198-621) est pleinement satisfaisant. Le P. Carol a exploré à fond cette période 1600-1900, où les témoignages se multiplient, et dépassé de très loin toutes les recherches antérieures. Les témoignages sont expertisés avec soin. On en trouve la langue originale. Les références sont précises et bien vérifiées. L'auteur mentionne avec une exactitude, trop peu habituelle chez les marialogues, les très rares ouvrages qu'il cite de seconde main. On fera le même éloge à la partie consacrée au magistère. L'étude des témoignages épiscopaux, jamais entreprise auparavant, découragera toute tentative d'amélioration.

Sur ce terrain, le P. Carol ne s'est pas borné à enregistrer les témoignages. Ardent en ses entreprises, il a voulu en susciter. Il a écrit aux évêques du monde entier pour soumettre à leur approbation une oraison à la Vierge « corédemptrice ». Dans un *Excursus* (pp. 607-619) il enregistre les quelque trois cents réponses reçues. L'examen de cette liste suggère une réflexion critique qui vaut pour l'ensemble de l'ouvrage. Un certain nombre d'évêques ont approuvé et indulgencié l'oraison du P. Carol. Le fait est digne d'intérêt. Mais combien plus importante la masse de ceux qui n'ont pas jugé bon d'approuver. Pour la France sept réponses pour une centaine d'évêques; en Italie, trente-sept sur plusieurs centaines. En Allemagne, silence complet. Silence à Rome aussi. De même, pour quelques centaines d'auteurs favorables à la corédemption formelle immédiate, combien de silences et de réticences. En bref, une démonstration de théologie positive nous semblerait devoir faire davantage état des hésitations, des oppositions, des bévues, faire l'histoire des objections. Et ici les recherches du P. Carol ont été beaucoup moins poussées. En définitive, la doctrine du P. Carol me semble juste. Je me demande si cette masse de témoignages d'auteurs mineurs la prouve autant qu'il croit. Le labeur propre de la théologie positive, dont l'objet est de *discerner* par des méthodes appropriées ce qui, dans la masse diverse des opinions, doit être considéré comme révélé, reste à faire. Ces remarques n'entendent pas nier l'intérêt de cet ouvrage : c'est l'instrument de travail fondamental pour tous ceux qui étudient la corédemption.

Ce tour d'horizon montre l'intensité des études mariales à travers le monde. Mais il pose une question : cette marialogie constituée en discipline indépendante et cultivée en des milieux très spécialisés n'a-t-elle pas tendance à s'isoler du reste de la théologie ? Le prochain bulletin envisagera ce danger et surtout son remède : le renouveau ecclésiologique des perspectives mariales.

R. Laurentin.

CHRONIQUES

LE BRÉVIAIRE DES FIDÈLES[1]

Ce n'est pas d'hier que des laïcs, des tertiaires, des religieux non clercs, des religieux désirent s'associer à l'Office divin et ont peine à satisfaire ce désir. Le latin n'est pas la seule, ni peut-être la principale difficulté. L'Office canonial, tel qu'il est aujourd'hui proposé par le Bréviaire romain ou monastique, est d'accès malaisé, d'usage complexe. Et, pour ceux qui, même suffisamment initiés, préparés à le comprendre par toute une culture cléricale, n'ont pas à y consacrer le temps que les clercs sont censés pouvoir fournir à sa récitation, se pose la question : comment choisir dans cet ensemble où tout se tient, sans perdre le fil ? C'est pour répondre à ces difficultés, tenter de résoudre ces problèmes pratiques, que le Père Henry a composé le volume, admirablement présenté par les éditions Labergerie, qui vient de paraître sous le titre *Bréviaire des fidèles*.

L'essentiel de l'Office divin, tel que la plus ancienne tradition monastique l'a modelé, a toujours été la récitation du Psautier. C'est pourquoi le cœur de ce volume est constitué par une traduction intégrale des Psaumes, présentés avec le minimum d'explications nécessaires à leur usage fructueux dans une prière chrétienne. La traduction qu'on a adoptée a été réalisée et mise au point de manière à se prêter à la récitation chorale comme à l'usage privé, dans une langue simple, directe, évitant toute affectation archéologique ou « littéraire ». Envisageant comme la possibilité la plus générale deux prières quotidiennes, le matin et le soir, ce qui fut

1. *Le Bréviaire des fidèles*, par le P. A.-M. Henry, O. P. Lettre liminaire de Mgr Maurice Feltin, Paris, éd. Labergerie, 1951, xxxii-1312 pp. (170 × 105 × 26 mm.), prix variables, selon les reliures, de 2.550 à 4.950 fr.

l'usage ancien des églises séculières, on a marqué discrètement dans ce Psautier des coupures qui permettent de le réciter intégralement chaque mois à raison de ces deux offices par jour. Pour ceux qui ne pourraient s'astreindre qu'à un office, la *lectio continua* est conseillée, cependant que l'ordre de l'office romain actuel et celui de l'office monastique sont indiqués pour ceux, au contraire, qui pourraient et voudraient dire les sept « heures » traditionnelles.

Au Psautier s'ajoute un lectionnaire biblique très réduit, mais qui, au lieu de se borner au commencement de chaque livre donné par le lectionnaire tronçonné entré dans les bréviaires à la fin du moyen âge, s'efforce de fournir une anthologie des textes fondamentaux, tout en respectant l'ordre traditionnel des lectures qui correspond aux saisons liturgiques. Pous tous les dimanches, pour toutes les fêtes importantes du temporal ou du sanctoral, l'évangile de la messe est donné intégralement, avec une homélie patristique. Il faut insister ici encore sur le choix des textes. On a gardé naturellement les plus belles homélies que retient le bréviaire romain, en particulier les magnifiques sermons de saint Léon qui sont le joyau de tant de fêtes liturgiques. Mais, profitant des études patristiques qui se sont tellement développées depuis la Renaissance, on a voulu, tout comme pour la Bible, donner un florilège des plus beaux textes traditionnels de l'Orient comme de l'Occident (un peu comme l'avait tenté déjà le justement célèbre bréviaire des bénédictins de Saint-Maur).

Pour chaque jour enfin, il est fourni en quelques lignes un raccourci du martyrologe, qui associera au culte des saints de l'Église universelle, sans faire tort pour cela à la grande ligne des mystères du Christ.

La disposition du volume est des plus simples et évite à peu près tous les renvois. Il y a quatre parties principales : 1) Psautier; 2) Lectionnaire biblique; 3) Évangiles et homélies du temporal; 4) Éloges des saints et, pour leurs plus grandes fêtes, évangiles et homélies du sanctoral. Pratiquement, il n'y a jamais qu'à ouvrir une fois, dans l'ordre, 1, 2, 3, 4, ou bien 1, 2 et 4, en ajoutant le cantique du Nouveau Testament qui convient à l'heure du jour (*Benedictus*, *Magnificat* ou *Nunc Dimittis*). Rien de plus simple, on le voit. Une introduction minutieuse, et très concrète dans ses explications, enseigne d'ailleurs tous les différents usages de ce livre qui peuvent en être faits.

Nous voudrions, à ce propos, insister quelque peu sur deux de ses plus riches possibilités. La première est d'aider à une restauration de la prière en famille. La richesse et la diversité, en même temps que la simplicité de ce volume permettent une totale rénovation de cette pratique que l'abus des formules routinières et inadaptées avait fait presque partout tomber en désuétude. Ajoutons que le prêtre qui initiera un jeune foyer à s'en servir y trouvera une occasion excellente d'expliquer à la fois l'Écriture sainte et la liturgie, non pas en général

et dans le vague, mais en fonction d'une lecture continue et systématique.

D'autre part, dans les séminaires où l'on se souciera d'initier vraiment les clercs à l'usage du bréviaire, l'utilisation de ce livre pour les jeunes séminaristes acheminera et conduira comme de plain-pied les sous-diacres à l'office canonial. On n'ignore pas, par ailleurs, qu'une réforme de ce dernier est actuellement à l'étude à Rome. Ceux qui sont au courant des projets favorablement accueillis par la curie, comme celui du cardinal Nasalli Rocca, remarqueront sans peine que c'est exactement dans le sens où l'Église elle-même s'oriente pour la réforme de l'Office que la composition de ce bréviaire simplifié et mis à la portée de tous a été conçue et réalisée.

L. B.

L'ABBÉ RÉTIF ET LA « COMMUNION SOLENNELLE »

Depuis la publication de *Catéchisme et mission ouvrière* (coll. « Rencontres »), chacun sait que M. l'abbé Rétif, curé du Sacré-Cœur de Colombes, est un des prêtres de France qui se penchent avec le plus d'intelligence sur le problème de l'évangélisation de l'enfance en milieu prolétarien. Il serait simpliste de résumer sa pensée en disant : on a coutume de faire le catéchisme à l'église ou au presbytère; l'abbé Rétif veut qu'il soit fait dans les quartiers, dans certains foyers, etc. Cela ressemblerait à l'un de ces « trucs » dont on a horreur à Colombes, cela serait de bien courte portée, et il n'y aurait pas eu besoin de cinq cents pages pour l'exprimer.

Si on voulait à toute force résumer une pensée qui est infiniment complexe et s'illustre de cent manières, mieux vaudrait dire : le catéchisme doit être conçu comme une initiation de l'enfant au mystère chrétien, initiation non pas livresque et scolaire, mais pratiquée en pleine vie, au contact de la communauté chrétienne et des problèmes quotidiens, et débouchant dans la vie totale et concrète, grâce à l'appui de cette communauté.

Cette préoccupation, nous venons de la trouver dans les six articles que M. l'abbé Rétif a publiés dans *Témoignage chrétien* (11 mai, 1, 15, 22 juin, 6, 13 juillet) sur la « Communion solennelle ». Il a exprimé sa pensée sous une autre forme dans un rapport à la session sacerdotale de Pastorale liturgique (Versailles 11-

13 septembre), qu'on pourra lire dans le prochain numéro de *La Maison-Dieu*.

De sa propre présentation du problème, puis des lettres qu'il cite de diverses origines (prêtres, parents, militants, catéchistes), enfin, des conclusions qu'il tire, nous pouvons dégager cette idée essentielle, qui a d'ailleurs été l'un des leitmotive de la session de Versailles, cours doctrinaux et témoignages :

> La communion solennelle, c'est aussi l'affaire des adultes, ou bien c'est un enfantillage. Pour qu'une église paroissiale puisse être le lieu d'engagement d'un communiant, il faut d'abord que la paroisse soit un authentique baptistère : avec ses chrétiens conscients de leur propre baptême. Sans quoi la communion solennelle est une illusion collective.

Hélas ! c'est à cette illusion collective que nous nous prêtons quand nous centrons tout notre effort sur la « belle cérémonie », sur « le grand jour » qu'un autre prêtre décrit ainsi :

> ... cette cérémonie fébrile, avec le réveil trop matinal, l'enfant bousculé pour être prêt à l'heure, sa vanité excitée par le costume et le sentiment que la foule le regarde, l'étourdissement du bruit des orgues, des cantiques, le sermon qu'il n'écoute guère, une émotion purement superficielle, mi-énervement, mi-fierté humaine d'être l'objet de tant d'attentions... Et puis la frairie, dans l'égoïsme à plusieurs... Et l'après-midi le psittacisme du renouvellement des promesses du baptême, du renoncement à Satan... Et pour finir le retour dans la famille bien égoïstement close au reste de l'humanité, et les caquetages des commères sur le costume du petit Untel, sur la robe et le bonnet de la petite Unetelle...
>
> Une religion de gosses — répétant le caté comme une leçon d'histoire ou de géographie, élevés dans des familles se moquant presque ouvertement de la naïveté de leur croyance ou dans des familles de pseudo-chrétiens achetant au rabais une assurance sur les risques possibles de l'au-delà et laissant froidement crever de faim le pauvre à deux portes de leur maison... Pas d'adultes.

L'enquête que le C.P.L. a lancée pour préparer sa session de Versailles et les rapports que nous y avons entendus prouvent que le clergé de France réagit vigoureusement contre ces dévaluations et qu'un rétablissement s'accomplit en ce moment qui rend à la cérémonie, à sa préparation, à ses suites, leur authentique vérité dans la ligne de l'initiation chrétienne. Nombre de prêtres, travaillant en équipes rurales ou urbaines, « réalisent ce qu'ils proposent. Leurs essais, la sincérité de leurs convictions, leurs souffrances nous sont une nouvelle raison d'espérer en une profession de foi rendue demain à toutes ses dimensions »[1].

Mais il est bien clair que ces efforts, pour être fructueux, doivent porter, non seulement sur les enfants (« une religion de gos-

1. Cette enquête sera publiée dans la collection « Rencontres », sous le titre « La Communion solennelle en France ».

ses »), mais sur la communauté dans laquelle l'enfant est engagé depuis son baptême, qui doit être capable de le prendre en charge pendant et après sa scolarité. C'est le sens de ces deux expressions complémentaires que souligne l'abbé Rétif : « une communion à l'échelle du quartier », « une communion à l'échelle de la Communion des saints ».

> Il n'est pas d'expression liturgique qui vaille réellement lorsqu'elle rassemble des croyants anonymes et individualistes. Quand on aurait purifié des cérémonies entachées d'infantilisme, de scandales d'argent, quand la fête profane serait exorcisée de ses extravagances, et les enfants convaincus de leur démarche vers Dieu, l'essentiel n'aurait pas été abordé. Parce que la profession de foi par elle seule ne décide pas tout l'avenir religieux des onze-douze ans. Ce n'est qu'une étape, une entre autres et non la plus décisive. Un engagement à cet âge peut se solenniser par une promesse solennelle de l'enfant. Mais ce qui décide de l'efficacité de ce geste, c'est déjà l'orientation d'un catéchisme authentiquement vécu, c'est surtout la présence active et stimulante d'une communauté adulte aux différents tournants de la vie d'un jeune.

Bravo donc aux recherches pour une pédagogie catéchistique plus adaptée à la psychologie de l'enfant et calquée sur le déroulement de l'année liturgique ! (ce fut un des vœux entendus à Versailles). Bravo aux efforts accomplis pour donner à la cérémonie un caractère de vérité qui lui manque en tant de cas ! Bravo aux pasteurs soucieux de la formation religieuse de leurs enfants et qui réclament le prolongement de la scolarité religieuse jusqu'au terme de la scolarité profane !

Mais le succès de tout ce travail restera vain si l'enfant demeure spirituellement un isolé, fût-ce avec l'appui de ses prêtres et de ses camarades. Il lui faut l'exemple, l'encadrement, l'appui des adultes. Non pas de quelques « dames catéchistes » seulement, dévouées certes, et souvent précieuses, mais qui ne représentent, aux yeux de l'enfant, qu'un autre visage du milieu clérical. Il lui faut l'encadrement d'adultes en pleine vie, qui travaillent comme ses parents, qui mènent la vie de ses parents.

> C'est par une action concertée auprès des adultes chrétiens et avec eux, avant le catéchisme, pendant le catéchisme, après le catéchisme, à l'église et hors de l'église, que s'affermira l'évangélisation des enfants (...). Tant que les adultes n'auront pas conscience que leur messe du dimanche est un engagement autrement plus réel que celui de leur onzième année, les communiants seront des *sans-famille spirituelle*.

Pour obtenir que cela change, rien n'est à négliger : réunions de parents, contacts des prêtres avec les familles, appels à la prise en charge des aînés, des adultes, parrainage authentique. Demain se lèvera, nous l'espérons, une promotion de parents qui, aux côtés du prêtre, sauront tracer la voie qui mène au Christ.

H.-Ch. Chéry, O. P.

L'UTILISATION SPIRITUELLE DE LA TÉLÉVISION

Si l'on a pu donner cette définition de l'Action catholique : « L'Action catholique est la forme moderne de l'apostolat », la télévision, dernière-née des moyens modernes d'information, par les procédés techniques qu'elle emploie grâce à quoi elle s'adresse à la fois à ces deux modes de perception du monde extérieur que sont pour nous les oreilles et les yeux, lorsqu'elle est utilisée aux fins d'instruction et d'édification de nos âmes, peut devenir un des moyens les plus efficaces de l'Action catholique. Entre des mains expertes, elle sera une arme au service de la Vérité, et l'on se félicite de voir l'Église, en la personne des fils de saint Dominique dont le blason s'orne du mot *Veritas*, recourir, une des premières, à cette technique ultra-moderne de l'information.

A ceux qui prétendent que l'Église a peur du progrès, l'utilisation par elle de la télévision, depuis plus de deux ans déjà et alors même qu'en notre pays le nombre des téléspectateurs n'était encore qu'une infime minorité, est une magnifique réponse. Non, l'Église ne redoute pas le progrès; ce qu'elle craint : c'est l'utilisation maladroite, malheureuse ou malfaisante qu'en font les hommes. Loin de bouder cet intrus, cette fenêtre grande ouverte sur tous les spectacles du monde qu'est un récepteur de télévision au sein d'un foyer, l'Église entend s'en servir pour compléter et perfectionner la formation religieuse des fidèles, voire peut-être apporter aux âmes de bonne volonté qui la méconnaissent ou l'ignorent un aspect de son vrai visage.

Quand on examine les différentes fins que peut se proposer la télévision catholique, bien des objets se présentent à notre esprit : messe, reportage d'actualités catholiques, art religieux, films religieux, tribunes libres, etc. Mon propos cependant, car on doit se limiter, se bornera à apporter quelques impressions et réflexions d'un téléspectateur à la retransmission de ce qui constitue l'essentiel de la pratique religieuse pour un catholique : la sainte messe.

L'auteur de ces lignes est par la force des choses, ou plus exactement par les mystérieux desseins de la paternelle Providence,

puisqu'il est malade depuis quelque seize ans, un des *paroissiens* attentifs et attitrés de la messe des ondes : pendant bien des années, ce fut uniquement la messe radiodiffusée; depuis un an, c'est la messe télévisée. C'est donc le fruit d'une expérience personnellement vécue, et dans les conditions idoines, qu'il espère apporter.

Tout d'abord, dans quelles dispositions d'esprit faut-il se mettre pour profiter pleinement de la messe télévisée ? Il ne faut pas perdre de vue que de l'état d'esprit avec lequel on se placera devant son récepteur, dépendront l'impression produite et le fruit retiré. Celui qui, après avoir allumé son écran, s'installera dans son fauteuil comme pour un spectacle ordinaire, se prélassera jambes croisées et cigarette aux lèvres, ou se laissera distraire par des allées et venues autour de lui, se place dans de très mauvaises conditions pour profiter de la messe à laquelle il va assister.

Il m'est arrivé d'entendre les réflexions d'amis ayant assisté chez eux à la même messe télévisée que celle que je venais de suivre personnellement chez moi. Comme je demandais à ces amis leurs impressions sur le sermon qui venait de nous être donné, et que j'avais particulièrement goûté tant pour sa profonde spiritualité que pour la correction de sa forme, ils répondirent à mon grand étonnement qu'ils l'avaient trouvé trop long et n'en étaient pas très « emballés ». De l'enquête à laquelle je me livrai sur-le-champ, je ne tardai pas à m'apercevoir que ces amis avaient assisté à cette messe d'une façon fort distraite, allant et venant dans la pièce, échangeant leurs impressions sans retenue, bref, oubliant qu'ils n'étaient pas à un spectacle, *mais* à la messe.

Si une trop grande lumière naturelle ou artificielle, est nuisible du seul point de vue technique à une bonne réception sur l'écran, il en va pire encore, et ici du point de vue des dispositions morales requises du sujet, quand il s'agit de la messe. Sans faire l'obscurité complète, une certaine pénombre est favorable et facilite le recueillement. Pour ma part, je fais placer devant ma fenêtre un paravent et je me trouve parfaitement de cette lumière atténuée. Il convient aussi d'éviter dans la mesure du possible les allées et venues, et si l'on doit parler de ne le faire qu'à voix basse. Il faut se mettre dans l'état d'esprit de quelqu'un qui va assister à la messe en se disant qu'il va le faire aussi bien que s'il était à l'église; je dirai plus : mieux encore que s'il était dans sa propre église, car, s'il le veut, il trouvera plus facilement le recueillement dans sa chambre que dans l'église où règne fatalement, du fait d'un va-et-vient continuel, un certain brouhaha.

Et quand je dis qu'il pourra y assister mieux encore qu'à l'église, ce n'est pas vaine formule. Au cours de mon enfance, j'ai servi la messe pendant des années; or, je dois reconnaître que je n'ai jamais aussi bien vu ce que faisait le prêtre sur l'autel que depuis que j'ai la télévision. La caméra est si bien placée et elle suit l'officiant de si près

qu'il semble que l'on soit à côté du prêtre lui-même. Dans une église, les fidèles voient l'autel de loin, et parfois dans de très mauvaises conditions visuelles, des voisins ou des piliers leur masquant la vue; quant à ce que fait le prêtre officiant, c'est pour eux un mystère que son dos leur rend impénétrable. La preuve qu'il y a là quelque chose de regrettable, c'est qu'on cherche à y remédier par la célébration de la sainte messe face aux fidèles. Avec la télévision, il n'y a rien de tel à redouter : la caméra suit le prêtre pas à pas et aucun de ses gestes ne lui échappe.

En revanche, et ceci est la rançon de cela, un écueil est à éviter. La caméra suit si bien l'officiant, elle *l'espionne* si bien, que toute défaillance de sa part serait irrémédiablement trahie. Dieu merci, je n'ai vu jusqu'à présent que des prêtres célébrant le Saint-Sacrifice comme s'ils ignoraient absolument que la messe fût télévisée, n'ayant pas le moindre regard direct pour l'œil de la caméra, n'officiant *que* pour le Seigneur, et c'est parfait ainsi.

Parfois, l'écran vous apportera la vision de la personne de l'officiant en son entier à l'autel; d'autres fois, on ne verra plus que son buste de profil penché sur l'autel; d'autres fois, enfin, comme à la Consécration, on ne verra plus que ses mains touchant les saintes espèces.

Ce moment de la Consécration est pour moi le plus émouvant, alors que par la magie des ondes apparaît sur l'écran l'image de la sainte Hostie ! En un pareil instant, on ne voit plus que les mains du prêtre tenant l'Eucharistie et prononçant à mi-voix les paroles sacramentelles de la Consécration. Pour qui sait *voir*, est-il moment plus solennel et plus émouvant que celui où s'accomplit *sous nos yeux* le miracle du pain et du vin se changeant en le Corps et en le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ?

Quel regard de flamme ne jette-t-on pas sur cette Hostie apparaissant dans la luminescence de l'écran, quand on pense et que l'on croit que c'est vraiment Jésus-Christ qui se manifeste à nos yeux sous cette apparence de pain et de vin et dans ce que j'appellerai la *réalité des ondes !* En effet, cette Hostie qui malgré ses apparences de pain s'est transsubstantiée au Corps et au Sang de Jésus-Christ, c'est elle qui donne ces variations d'éclairement qui, transformées en variations de courant électrique transmises à l'aide des ondes hertziennes et retransformées en sens inverse à l'arrivée, reproduisent pour moi cette photographie vivante du Pain eucharistique. O merveille de la science au service de Dieu !

Dès lors, avec quel respect, avec quel amour, nos yeux, ces fenêtres de l'âme, ne s'ouvrent-ils pas pour saluer ce mystère de l'Amour, adorer, remercier et associer notre humble offrande à celle du Fils de Dieu lui-même. Souvent, il m'arrive alors, les yeux braqués sur cette patène d'or qui brille de tous ses feux et sur laquelle je vois le Corps immaculé de mon Jésus, d'offrir, dans un élan d'amour sans faille dans sa générosité, le pauvre sa-

crifice des misères dont il a plu au Seigneur de me faire la grâce, et de me mettre sur cette patène aux côtés du divin Crucifié, pour qu'à son tour il daigne me présenter à son Père. Chacun a une forme particulière de croix à offrir à Dieu; la *vue* de Jésus offert par le prêtre est pour nous, téléspectateurs, une leçon et un appel.

La messe télévisée, écoutée dans les conditions de recueillement que nous venons de voir, apparaît donc comme un excellent moyen de perfectionnement de la vie religieuse des fidèles[1]. Ils sont étroitement associés aux prières et aux gestes du prêtre qu'ils peuvent ne jamais quitter des yeux, puisque, pour eux, le missel devient inutile. En effet, les prières sont dites à haute voix, traduites et soulignées d'un bref commentaire par un religieux, ce qui laisse à notre âme, conduite par les paroles qu'elle entend et les gestes qu'elle voit accomplir, toute facilité de se laisser aller où les sollicitations pressantes de la grâce l'attirent.

En terminant ce que je voudrais être le témoignage d'un *téléparoissien*, je confesserai qu'il m'est arrivé de ressentir de telles joies à la vue de cette messe célébrée en quelque sorte dans ma chambre de malade elle-même, d'être si heureux lorsque l'apparition du Pain de Vie sur l'écran vient illuminer mon âme, que je ne laisse jamais passer une de ces messes (malheureusement, maintenant, seulement de quinzaine), sans élever une très fervente prière pour ceux grâce à qui un tel bonheur m'échoit.

Paul Galland.

1. Il va sans dire cependant que la messe télévisée ne peut remplacer, pour les fidèles qui peuvent sortir, la messe paroissiale. Seule la messe à laquelle le fidèle communie ou peut communier répond au précepte de la messe dominicale. N.D.L.R.

A TRAVERS LES REVUES

CHANTER DIEU

Les chrétiens qui prient sont une Église qui chante. Le chant sacré est « l'âme d'une église catholique » (Dom Guéranger). Dans le numéro d'anniversaire de Orate fratres (oct.-nov. 1951), l'excellente revue du mouvement liturgique américain, fondée en 1926 par les Bénédictins de St. John's Abbey (Minnesota), Dom Ermin Vitry traite du rapport entre *musique et prière* comme d'une « question vitale ». En dépit de quelques vicissitudes, l'histoire de la prière ecclésiale manifeste que

> la musique est inséparable de la prière liturgique... La musique n'a pas sollicité son admission dans la liturgie, comme un intrus qui demande une concession et obtient un compromis. La musique sacrée est née le jour même où est née la liturgie.

La musique sacrée ne contribue pas seulement, plus que tout autre élément constitutif d'un « milieu », à créer une atmosphère propre à favoriser l'intelligence et l'efficacité des textes liturgiques : elle « s'incorpore à la prière ».

> Celui dont le chant suscite l'atmosphère de prière prie véritablement en même temps qu'il chante... *Celui qui chante prie deux fois.*

Le chant sacré est « un sacramental, le sacramental de la prière », de la prière liturgique des frères qu'unit l'amour du Christ : « le sacramental de la louange fervente et unie ».

LES IMAGES ENCHANTÉES

C'est une musique plus profonde encore et plus mystérieuse, la musique même du mystère que, dans les Cahiers Sainte-Jehanne (nov. 1951), le P. Duployé, en quête d'une intel-

ligence meilleure de *l'eucharistie de charité*, s'efforce d'écouter et de faire entendre.

L'eucharistie étant un chant, une connaissance de type musical (au sens ancien du mot) *lui est proportionnée*... L'analyse théologique du mystère eucharistique représente dans l'équilibre général de la vie de l'Église, une fonction vitale... Les catéchètes et les mystagogues y sont nécessairement conduits par la loi interne de leur travail... Un véritable mouvement biblique, un mouvement liturgique, si on ne le coupe pas de la vie générale de l'Église, c'est dans un mouvement théologique qu'il doit trouver son expression suprême et son garant... Il n'en reste pas moins que *la mystagogie a ses lois propres qui ne sont pas celles de la théologie*...

Chercher à caractériser ces lois propres, c'est d'ailleurs déjà préparer les prolégomènes à leur théologie. Les textes mystagogiques

possèdent une qualité à laquelle on est ou on n'est pas sensible, et qui permet de les distinguer immédiatement. *Ce sont des textes poétiques*... Ou encore ce sont des *textes enchantés*, des textes *musicaux*. Il s'agit d'une note. On entend la note, ou on ne l'entend pas...

Nous sommes d'abord sensibles, dans ces textes, à *leur caractère extatique*. Leurs auteurs ne s'arrêtant pas à une contemplation objective du mystère, il y a plus dans leur texte que la joie de la vérité. *Il y a le transport de la vérité*. Denys appelait les mystagogies les chants de l'amour, les hymnes de l'éros, *humnoi érotikoi*. L'amour chante. Et très souvent, hélas ! le théologien ne chante pas...

Le deuxième trait qui constitue la qualité poétique et musicale du texte mystagogique, c'est qu'il *appartient à l'univers de la fête*... Le texte mystagogique parle prophétiquement de réalités prophétiques; imaginativement, de réalités imaginatives; héroïquement, de réalités héroïques; mystérieusement, de mystères. Jamais il ne procède au désenchantement et comme au viol de son objet.

Mais si la mystagogie n'était caractérisée que par « ce qui apparente nos textes mystagogiques aux grands textes poétiques de l'humanité », par « la musique des mots ou la beauté de l'image », s'il ne s'agissait que d'un enivrement esthétique et de rêves sans lendemain, le mystagogue finirait, bon gré mal gré, par être un mystificateur, dispensateur de fumées délicates sinon d'opium pour le peuple. Ce qui importe, c'est la réalité mystérieuse à « voir, toucher et saisir ».

Le mystère chrétien est surréel; et la poésie qu'il dégage est nécessairement une poésie surréelle... La liturgie chrétienne, la mystagogie qui nous l'explique n'est si belle que parce que le monde qu'elle représente, et dont elle tire toute sa substance, est beau d'une beauté plus qu'humaine...

Le monde de la liturgie et de la mystagogie n'est donc pas seulement caractérisé par un mode d'expression qui le différencie de toutes les autres démarches religieuses et qui l'apparente au monde poétique : *il dévoile une réalité*... Le mode d'expression figuratif qui caractérise l'objet mystagogique est seul capable de nous introduire dans le royaume enchanté... dans la mesure où le monde de la liturgie est un monde d'objets sensibles (visuels, sonores et palpables), un monde d'objets réels; et dans la mesure où l'intelligence humaine

est mesurée par un objet et un objet sensible, on peut dire du mystagogue, comme du poète, qu'il est souverainement intelligent...

Comment irons-nous au mystère, si nous nous écartons de ses images? Comment chanterons-nous le chant nouveau, si nous empêchons la musique?

L'*imagination*, lieu des rencontres permanentes entre le tissu du monde et la chair et le sang de l'homme, est le contraire d'une faculté de l'irréel (comme une médiocre philosophie, une éducation religieuse manquée et le bon sens courant tendent à nous convaincre), mais bien plutôt *la faculté du réel par excellence*.

Si « le monde biblique, le monde patristique, le monde liturgique est un monde d'*images* », c'est que les images de ce monde ne sont pas seulement « représentation », mais « présence » et impliquent par conséquent leur *dépassement*.

Le monde de la liturgie est un monde poétique, parce qu'il est nécessairement un monde figuratif. Il est un *monde figuratif parce qu'il demande toujours aux choses et aux temps plus que ce qu'ils sont* : il les entraîne dans un mouvement qui les dépasse.

Monde « figuratif », de plus en plus « non figuratif » : les images liturgiques sont

incessamment travaillées par un intense mouvement de dépassement intime qui fait qu'on s'attache de moins en moins à elles et de plus en plus à ce qu'elles préfigurent. C'est le primat de la matière poétique sur la matière évoquée. L'objet, selon la parole de Bazaine, l'objet « réel » n'a jamais été, en un temps quelconque, la « fin » de l'œuvre d'art. De la liturgie on peut dire qu'elle aussi, par essence, est non figurative. Elle n'est comprise et aimée que par ceux qui voient plus loin qu'elle.

L'image centrale de la liturgie chrétienne est le Banquet, institution d'amour.

Mêlée mystérieusement au monde, l'Église. Au centre de l'Église, la table mystique, *attirant tout à elle*, comme les eaux attirent tous les cerfs de la forêt...

Au Cénacle, l'amour se révèle et fonde sa liturgie : l'amour, pour s'institutionnaliser, ratifie le rite; le rite n'a de sens que dans la mesure où il exprime l'amour...

La messe, dans la mesure où elle est eucharistique, est plus qu'un repas ordinaire. C'est un banquet. Dire cela, c'est affirmer le caractère prophétique du sacrement de l'Eucharistie. C'est faire de sa liturgie, au premier chef, une liturgie d'inspiré. N'ayons pas peur du mot : c'est dématérialiser la messe; c'est mettre en valeur ce qui, en elle, échappe nécessairement aux rubriques, et dépasse les structures liturgiques... C'est la charité qui est la liturgie du Christ... Au cours du banquet pascal, le Christ révèle à ses apôtres le nom propre de Dieu qui est charité, et le mystère de l'adoption et de la filiation divines. *De l'Eucharistie à la Trinité.*

LA LITURGIE, SOUTIEN DE LA FOI

La liturgie est éminemment apte à nourrir la foi des fidèles. Dans les QUESTIONS LITURGIQUES ET PAROISSIALES (1951, 3), Dom Bernard Capelle rappelle que la messe

> ne disserte pas; elle ne discute ni ne prouve. Elle montre : *Veni et vide*. Elle montre le Christ...

C'est parce que, au lieu d'énoncer un discours séparé, elle témoigne de la Vérité selon toutes les dimensions humaines, que sa parole porte.

> L'ascendant d'une vérité énoncée avec une froide clarté est négligeable auprès de la magie pressante d'une parole du cœur, qui sait tour à tour se faire délicate ou incisive, encourageante ou redoutable. Tel est le privilège de la liturgie de l'Église. Elle parle à l'âme tous les langages : espérance de l'Avent, douceur de la Vierge expectante, doigt tendu de Jean-Baptiste annonçant l'Agneau de Dieu... L'Église n'hésite pas même à discrètement dramatiser ses solennités. Quand elle nous fait tenir le cierge allumé, tendre le front pour recevoir les cendres, baiser le crucifix du Sauveur..., sa pédagogie n'a qu'un but : nous annexer tout entiers à ces mystères, et, par là, faire entrer si avant en nous la doctrine céleste dont ils sont remplis, qu'elle devienne, comme le dit Pie XI, « notre sève et notre sang ».
>
> Et ceci n'est pas, notons-le, une simple méthode populaire; c'est la méthode authentiquement humaine.

Encore faut-il que « la formation religieuse générale des enfants ne soit pas hétérogène à leur vie liturgique ».

> Si *tout* l'enseignement religieux des classes, si toute la formation chrétienne personnelle des jeunes n'est pas *homogène à ce christianisme*, si on ne leur en a pas graduellement découvert l'esprit, non par la juxtaposition de ce chapitre à d'autres chapitres, mais toujours, en sorte qu'il soit devenu l'âme de leur religion, la forme de leur ascension vers Dieu, on peut être *sûr* que, lorsque ces accents seront entendus dans le temple, ils n'éveilleront en leur cœur *aucune* résonance profonde : les harmoniques secrètes de l'être ne vibreront qu'avec peine à une mélodie si différente de celles auxquelles on l'a accoutumé. Ses maîtres en religion lui parlent *deux* langages. Comment alors s'étonner que l'un d'eux — celui de la messe — lui soit incompréhensible ? On ne l'y avait pas préparé.

LE CHRIST DANS LES PSAUMES

La prière liturgique est-elle toujours si nourrissante ? Ne nous offre-t-elle pas des aliments fort inassimilables ? Comment vivre des psaumes ?

> Comment l'Église de Jésus-Christ peut-elle vouloir exprimer ce qu'elle ressent de plus particulier et de plus intime devant Celui qui est assis sur le trône, et qu'elle sait être le Père de son Seigneur Jésus-Christ, et devant l'Agneau, en se servant de paroles empruntées à un stade dépassé de la Révélation, et de chants d'Israël conditionnés, dans une si large mesure, par les circonstances de temps, de population et de lieu ?

Le professeur Balthasar Fischer répond dans La Maison-Dieu (n° 27) à cette interrogation, par une étude de la dévotion aux psaumes dans l'*Église des Martyrs* (c'est-à-dire l'Église primitive). Si « les Anciens ont tant aimé le psautier et en ont fait toujours plus nettement *le* livre de chant et de prière de la liturgie chrétienne », c'est que

> le psautier tout entier est pour (eux) un livre prophétique, accompli dans le Christ... Pour l'Église des Martyrs, le psautier est un livre sur le Christ, un livre qui chante le *Kyrios* élevé sur la croix; et ses chants parlent de lui, ou lui parlent, ou le montrent lui-même parlant à son Père; *la prière* ad Christum *ayant un rôle central. Psalmus vox de Christo ! Psalmus vox Ecclesiae ad Christum ! Psalmus vox Christi ad Patrem !*

Cette interprétation christologique « s'enracine dans la compréhension néo-testamentaire des psaumes ».

> Le Nouveau Testament lui-même a christologisé des passages des psaumes... On ne peut écarter d'un revers de la main, comme impossible, une interprétation aussi clairement fondée dans les documents du Nouveau Testament. Évidemment, il y a une sensible différence entre le devoir, pour l'exégèse scientifique, de considérer d'abord ce que le psalmiste a voulu dire quand il a écrit le psaume, et le fait, pour la dévotion chrétienne, de se contenter de ce minimum. Elle sera toujours portée à christologiser le psautier, parce que c'est seulement sur cette donnée qu'on peut prier; et dans cette voie, elle retrouvera toujours les expressions fondamentales formulées par la dévotion de l'Église des Martyrs sur la base des principes néo-testamentaires d'interprétation. Quoi qu'il en soit, toute psalmodie liturgique, même dans une traduction achevée, restera problématique, tant que cette dernière et définitive « traduction » christologisante ne rejoindra pas celle qui, seule, a permis au psautier de devenir le livre de prières de l'Église.

P. D. T.

LES LIVRES

ÉCRITURE SAINTE

La Genèse. Traduction du R. P. DE VAUX, O. P. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1951; 224 pp.; 690 fr.

Sans aucun doute, ce fascicule de la *Bible de Jérusalem* est le plus important de tous ceux qui ont été publiés jusqu'ici et il est appelé, par suite du sujet traité, du nom du traducteur et de la manière dont celui-ci s'est acquitté de sa tâche, à un profond retentissement. On mesurera le chemin parcouru quand on se rappellera qu'il y a cinquante ans à peu près (en 1906) le P. Lagrange, prédécesseur du P. de Vaux à la tête de l'École Biblique qu'il avait fondée, dut mettre au pilon son commentaire de la Genèse.

Ce livre contient une introduction générale au Pentateuque, une introduction particulière au livre de la Genèse, une traduction du texte, accompagnée d'une abondante annotation.

La traduction représente la perfection du genre. Elle est simple comme l'hébreu, précise, serrée, d'une langue harmonieuse et impeccable.

L'annotation fait le point de chacune des questions importantes qui se posent à propos des grands passages du livre. Certaines de ces notes ont l'étendue d'un court commentaire, mais elles sont si précises et si riches qu'on souhaiterait parfois les voir plus nombreuses, en particulier sous les noms que contient la table des peuples (Gen., 10, 2-32). A propos des chapitres 18 ou 27 par exemple, on admirera la manière délicate dont est présentée la préhistoire du texte.

L'introduction spéciale à la Genèse distingue les couches de traditions, le plan général du livre, sa doctrine et le genre littéraire de l'histoire qui s'y trouve racontée. Les pages 33 à 36 consacrées à ce sujet sont le chef-d'œuvre de ce beau volume. Désormais, tous ceux qui voudront s'initier à ces problèmes délicats n'auront qu'à méditer ces pages pleines et sobres où tout l'essentiel est dit.

Évidemment, c'est l'introduction générale au Pentateuque qui retiendra surtout l'attention des bibliste, puisque, après tout, l'introduction particulière au livre en découle. On souhaiterait vivement que la *Bible de Jérusalem* continue dans la voie ainsi tracée et que les *Prophètes, les Écrits, les Évangiles, les Épîtres de saint Paul* soient ainsi munis de préfaces générales qui éviteraient des redites et traceraient les grandes lignes de l'évolution des genres.

Le P. de Vaux aborde de front le problème critique majeur de l'authenticité et de la composition du Pentateuque. Il fait une courte histoire de la naissance de la théorie

documentaire et rapporte les objections qu'elle a suscitées récemment de la part des auteurs scandinaves. Sa conclusion est très nuancée. La pluralité des traditions du Pentateuque lui paraît une évidence. Il préconise une synthèse entre la théorie documentaire et la théorie des « strates » de Bentzen et des Scandinaves, couronnée par une foi très vive dans la valeur de la tradition remontant à Moïse et dans le sens religieux éternel de la Genèse.

Mieux qu'un livre admirable, il faut souhaiter à cette *Genèse* d'être un livre fécond, qui oriente et pousse à la recherche. Les suggestions y abondent. Un maître nous guide à travers les textes les plus beaux qui soient, indique les points de vue nouveaux, les chemins non encore frayés, rend hommage au travail de ses devanciers, confiance et courage au lecteur novice aussi bien qu'au fervent bibliste qui s'émerveille de voir comment le R. P. de Vaux répond avec tact et franchise à ses points d'interrogation. Quel dommage que le P. Lagrange ne soit plus là pour lire ces pages qui eussent été la récompense de sa vie.

J. S.

Le Cantique des cantiques, traduit par M. Robert, P. S. S. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1951; 64 pp.; 195 fr.

Le Cantique n'a pas fini d'exercer la sagacité des exégètes et de leur proposer le plus irritant problème. La langue, le sens en paraissent limpides ! Et chaque mot a provoqué d'infinis commentaires, alambiqués ou sublimes. S'agit-il de chants d'amour profane ? D'une allégorie historique ? D'un drame ? D'une parabole prophétique ? D'un écrit mystique ? Dès les premières lignes de son introduction, M. Robert va droit au but. Avant l'analyse du livre, il fait l'histoire de l'interprétation. Il énonce cet axiome : « Il est impensable qu'on ait jamais consenti à ranger au nombre des livres saints un recueil de chants profanes et sensuels. » Sensualité mise à part, il reste les exemples du psaume 45 et d'Esther qui portent à réfléchir.

Quoi qu'il en soit, M. Robert mentionne pour les écarter les interprétations « naturaliste », dramatique ou allégorique et même celle des catholiques qui « accordent que l'explication naturaliste suffit à rendre compte des particularités du livre, mais pour sauver les droits de la tradition... superposent au sens littéral propre un sens typique métaphorique » (p. 10). Il signale les analogies avec les chants d'amour égyptiens, mais pense qu'elles ne résolvent pas le problème du genre littéraire du *Cantique*. Car, d'après M. Robert, le *Cantique* s'explique par la Bible. Le livre est biblique « au superlatif ». Chaque mot est susceptible de sécréter une ou plusieurs références. C'est un recueil de clichés (p. 13). Le tout est suspendu à l'image des noces dans Osée, 2, Jérémie, 31, 17-22, et le second Isaïe. « Les deux héros du poème sont donc Iahvé et la nation d'Israël personnifiée. » Cette interprétation est longuement et ingénieusement développée. Les notes de la traduction en donnent l'explication. Le contexte littéraire est celui de l'époque persane. L'auteur va jusqu'à préciser : 444 ou les années qui suivent. La conclusion de l'introduction est très belle.

A la fermeté nerveuse de l'architecture et du style de l'introduction répondent la beauté et la fluidité de la traduction. Il faut avouer cependant qu'on est gêné par une sorte de déhiscence entre le texte et l'annotation. Sans cesse, l'esprit regimbe. Quoi ! Ces pages admirables ne seraient que l'exercice littéraire le plus artificiel de toute la Bible ! Commentant la description de l'épouse en 4, 1 et suiv., M. Robert doit faire une concession de taille à l'ennemi — je veux dire l'interprétation

naturelle. Le thème de la beauté serait développé là, gratuitement (p. 41, note c). Ce qui est plus grave, le portrait du bien-aimé (5, 10-16) serait d'un genre si faux « qu'il ne peut se soutenir sans frôler le grotesque » (p. 21). Or il s'agit d'un des sommets lyriques du poème !

Il faudra donc en revenir à une explication qui se concilie mieux avec la donnée première du *Cantique* : son naturel, sa fraîcheur, sa spontanéité. Chant d'amour ? Pourquoi pas ?

Jusqu'à nouvel ordre, le mariage est un sacrement. L'exclamation d'ivresse d'Adam devant la femme que lui a donnée Iahvé a pu être chantée par des scribes inspirés qui pensaient que l'amour humain reste la plus belle approximation terrestre du Paradis perdu. Des exégètes catholiques, de plus en plus nombreux, se rallient à cette évidence. Ils rappellent qu'en Orient, terre de la hiérogamie, cet amour suggérait toujours la présence divine. Chants de noce, exaltant l'humaine royauté de l'amour, le *Cantique* témoigne d'un état d'âme primitif par rapport à Osée — quoiqu'il ait été écrit bien après les livres prophétiques, car Dieu ne s'est pas asservi à un ordre logique dans sa révélation. L'amour-passion traverse la *Genèse* et les écrits des prophètes. Avant de devenir le symbole de l'amour divin, il était bon qu'il soit chanté pour lui-même. On pourrait donc renverser l'ordre proposé par M. Robert. Le *Cantique* fut chanté et inspiré pour lui-même dans son sens littéral propre, sans référence aux prophètes. Mais la lecture des prophètes l'a ensuite doué d'un sens nouveau, parabolique et non allégorique. Ce n'est pas l'amour divin qui est peint, au moyen de traits empruntés à l'amour humain, c'est l'amour humain peint pour lui-même qui s'explique par l'amour divin.

J. S.

Le Livre des Proverbes, traduit par Dom Duesberg et le P. Auvray. Coll « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1951; 136 pp.; 405 fr.

La littérature sentencieuse exhale un ennui morose. *Le Livre des Proverbes* n'échappe pas toujours à cette rançon du genre. Le ton « paternel », les redites, la grisaille du style, l'abus des abstractions caractérisent les neuf premiers chapitres. Avec les sentences de 10 et suivants, l'horizon s'éclaire un peu. Au contact des *Proverbes*, on sent mieux l'extraordinaire génie de l'auteur de *Job* qui sut donner au genre sentencieux la secousse électrique du lyrisme des hymnes et des lamentations et l'animer par les péripéties d'un puissant drame intérieur. Dans une voie différente, Qohélet fait choc par son originalité, accusée plus que desservie par l'indigence et la rugosité du style.

L'introduction des deux auteurs étudie le genre du mashal. On peut regretter qu'il n'y soit pas question des paraboles évangéliques. Lors d'une réimpression, on pourrait nettoyer la traduction de mots ou d'expressions tels que « éructer, prendre en grippe, bouche torse, gars avisé, tope », etc. Parfois un rien eût favorisé la poésie. En 7, 17, on lit de la femme adultère :

Sa demeure est le chemin du shéol
La pente vers le parvis des morts.

Pourquoi pas « la rampe » ?

La traduction des sentences est heureuse et ramassée. La science et la réputation des deux traducteurs en garantissent la fidélité.

J. S.

Jérémie, les Lamentations, Baruch. Traduction de M. l'abbé Gélin, P. S. S. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1951; 312 pp.; 960 fr.

Le prophète Jérémie tient une place centrale dans l'histoire de la révélation pré-chrétienne.

Contemporain de la publication du *Deutéronome* et de la ruine définitive de la monarchie de Juda, il fut l'initiateur de la religion intérieure. Il a poussé vers Dieu des cris déchirants qui laissaient présager le drame de Job. Grâce à son disciple Baruch, sa personnalité ressort avec un relief extraordinaire d'un livre où les oracles, les confessions, les discours, les détails biographiques s'unissent pour exposer tous les aspects d'un message passionné.

La préface de M. Gélin introduit avec sobriété le lecteur à une connaissance exacte de la biographie du prophète, de la chronologie de ses oracles, de l'influence de ses pensées et de la formation de son livre. Tout cela est excellent. On aurait pu souhaiter une page ou deux — au lieu de quelques lignes— sur l'âme de Jérémie, ses contradictions, le caractère pathétique de sa prière. Peut-être l'auteur, comme le prouve sa traduction de **15**, 18^{b}, a-t-il tendance à minimiser ce qu'on pourrait appeler le « scandale de Jérémie ». M. Gélin n'insiste pas non plus sur le génie poétique du prophète. A une citation discutable de Renan (pp. 17-18), il eût été préférable de substituer le mot si juste de Volz, repris par Nötscher : « Isaïe est l'orateur d'Israël, Jérémie en est le poète. »

Les positions critiques de M. Gélin coïncident avec celles des exégètes contemporains : F. Nötscher, Volz, Rudolph; en particulier : inauthenticité de **50-51**, déjà reconnue par le P. Condamin. Les notes de critique textuelle sont en général plus nourries que les notes explicatives. On y sent l'auteur très averti des travaux de ses devanciers.

La traduction a de grands mérites. Peut-être eût-il mieux valu éviter des expressions telles que : *manier la parole* (1, 6), *se mettre à la remorque de* (2, 15), *lâcher Iahvé;* et surtout : *les affres comme d'une primipare* (4, 31); d'employer dans la traduction le mot : *tell* réservé aux manuels d'archéologie. Je me refuse à croire que Jérémie, s'il avait écrit en français, se fût écrié : *Je suis pareil à un homme saoul, à un gaillard que le vin a dompté* (23, 9), ou fait dire à Iahvé : *Que me chaut l'encens?* (6, 20). Cette inclination vers la langue du missel jociste risque de déparer un peu une traduction par ailleurs aisée et exacte, mais qui manque parfois de l'harmonie française nécessaire au rendu de textes poétiques ou oratoires.

A la suite de Jérémie, M. Gélin a donné *Les Lamentations* et *Baruch*. L'introduction situe bien le cadre des *Lamentations*. Comment donner raison à Nötscher quand il affirme que « les arguments de la critique interne ne sont pas décisifs contre l'authenticité jérémienne ». M. Gélin fait justement remarquer les emprunts des auteurs de ces lamentations aux prophètes antérieurs : Ézéchiel et le second Isaïe, la différence de leur point de vue avec celui de la théologie de Jérémie.

D'après M. Gélin, *Les Lamentations* seraient des élégies liturgiques faites pour être chantées lors des cérémonies célébrées sur les ruines du Temple. C'est là un indice de plus de la tendance présente à insister sur le caractère cultuel des Psaumes et des prophètes.

La traduction des *Lamentations* prête aux mêmes remarques que celle de Jérémie. Des expressions comme « la fille Sion, la fille Juda » donnent à un hébraïsme naturel un sens péjoratif qu'il n'a pas. En 2, 12 on voit les enfants *verser leur âme sur le sein de leur mère*. Il eût mieux valu traduire : *rendre l'âme*.

Le livre dit de *Baruch* donne l'impression d'avoir été un peu sacrifié au majestueux ensemble qui précède, et c'est dommage. Il eût fallu une introduction historique consacrée à la diaspora égyptienne, au prosélytisme. Les auteurs de *Baruch* sont des exégètes et des professeurs. Ils ont autre chose à nous dire qu'à témoigner seulement de l'influence de Jérémie. Ils répondent à des ques-

tions relatives au culte des prosélytes et des dispersés. Les deutérocanoniques ont droit à des études approfondies et religieuses, ne serait ce que pour lutter efficacement contre les préjugés des protestants. Baruch méritait un volume à part, une bonne et solide préface, d'autant plus que les travaux sérieux sur le sujet sont rarissimes.

J. S.

Wilhem VISCHER : *L'Ancien Testament témoin du Christ*. Coll. « L'actualité protestante », série biblique. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, in-12.

I. *La Loi ou les cinq livres de Moïse* (de la Genèse au Deutéronome). Tr. de l'allemand par M. Carrez. 1949; 336 pp.

II. *Les premiers prophètes* (de Josué aux Rois). Tr. Pierre Klossowski. 1951; 617 pp.

Voici la traduction des deux premiers volumes (sur cinq) de ce commentaire qui a le don d'éveiller au plus haut point les réactions extrêmes, dans l'un et l'autre sens.

Et cela se comprend : d'abord il décèle une connaissance personnelle, vécue, de l'Écriture sainte. C'est cela qui nous vaut tous ces rapprochements lumineux, ces vues profondes au plan spirituel, tant de passages admirables — par exemple : le sacrifice d'Isaac et le vendredi saint (1, 194 s.), la sagesse de Salomon et la folie de la croix (2, 348-359), les pages sur Saül et Jonathan (2, 212 s.), et tant d'autres. Le ton surtout nous prend dès le premier contact, si pénétré de sens religieux.

Nous sommes ici dans le domaine qui nous est resté commun, et nous pouvons bénéficier des richesses de cette pensée, d'autant plus qu'elle se prête merveilleusement à être « bouturée », si je puis dire : beaucoup de ces aperçus peuvent être transplantés tels quels en climat catholique, et l'expérience montre qu'ils y donnent du fruit.

Et cependant, il faut avouer qu'on éprouve un malaise, qui s'accentue à mesure qu'on tourne les pages.

La dogmatique barthienne imprime partout sa marque, avec ses présupposés doctrinaux qui viennent trop souvent fausser les perspectives : L'homme est « toujours en contradiction avec Dieu » (1, 92); par la faute « nous avons perdu l'être » (1, 81); la crucifixion révèle « l'impitoyable colère de Dieu contre le monde » (1, 93); « qu'est-ce que la religion, sinon le sentiment de honte devant Dieu et la tentation de se couvrir devant lui ? » (1, 90).

Cette base doctrinale a des conséquences graves au point de vue biblique : elle vicie radicalement toute la position exégétique; c'est la lumière même sous laquelle on lit l'Écriture qui est décentrée.

Et cela met douloureusement en évidence le drame interne du protestantisme : ayant tout rejeté pour ne garder que la Parole, il s'est privé par le fait même des éléments indispensables pour comprendre la Parole. Ayant refusé les apports essentiels du Nouveau Testament, il projette sur l'ancien les valeurs qu'il a gardées :

Tout le livre pourrait se résumer dans cette phrase du début : « L'Ancien Testament nous dit *ce qu'est* le Christ, le Nouveau Testament nous dit *qui* il est[1]. » Mais où est alors la nouveauté absolue du Nouveau Testament ? Si l'Ancien a dit vraiment tout *ce qu'est* le Christ, il n'y a plus de place pour le message propre de Jésus. C'est ce qui semble bien découler de ces phrases de Luther, citées dès le début : « *Tout* ce que les apôtres ont enseigné ou écrit, ils l'ont tiré de l'Ancien Testament... Il n'y a *aucun mot* du Nouveau qui ne re-

1. 1, 9. C'est l'auteur qui souligne.

garde vers l'Ancien, dans lequel il est annoncé d'avance... Le Nouveau Testament *n'est autre chose qu'une révélation de l'Ancien*, exactement comme si quelqu'un avait d'abord une lettre fermée et qu'il l'ouvrît ensuite [2]. »

Par une corrélation nécessaire, l'Ancien Testament est indument maoré : « Abraham a bien compris l'article de la résurrection des morts » 1, 193); « Adam a été chrétien longemps avant la naissance du Christ, a foi en Christ est identique à la nôtre » (1, 94). En voulant voir ainsi le Christ partout, comme « dans une ettre fermée », on risque de fausser out le sens de l'Ancien Testament, ui n'est pas un logogriphe, qu'une rille permettrait de déchiffrer, mais ui est avent, maturation, préparaon à la venue de Jésus-Christ.

Une autre conséquence de ce nivelment des deux Testaments est qu'à orcer ainsi la portée doctrinale de Ancien, on tend à supprimer sa leine valeur historique. L'intrusion assive de la typologie *à l'intérieur* ême du sens littéral tendrait à le der de sa consistance propre (cf. 1, 8 s.). La typologie est légitime ns son ordre : elle répond à notre i au Dieu maître de l'histoire; mais on prétend l'insérer par effraction niveau même du récit historique, le fait éclater celui-ci, et tout se duit à un symbolisme évanescent.

Et de fait, on trouve parfois chez scher des rapprochements arbitrais et des jeux forcés. Heureusement, a trop profondément le don préeux de saisir les correspondances sentielles pour glisser habituellement dans ces excès. Mais la tenince y est, et le principe qui les toriserait tous.

Ce livre ne peut donc évidemment pas être lu par tous.

Mais pour ceux qui ont à la fois la formation théologique et les connaissances exégétiques suffisantes pour faire toutes les remises en place nécessaires, il peut apporter beaucoup, dans le sens précisément d'une réaction contre ce littéralisme étriqué qui croit avoir satisfait au devoir du professeur ou de l'exégète en restant au plan de la critique textuelle, de la philologie et du cadre historique, sans se préoccuper d'entrer, ou d'aider les autres à entrer dans la profondeur spirituelle du texte.

Quand le R. P. Congar demande qu'on lui cite, parmi les catholiques, un seul commentaire d'ensemble de la sainte Écriture qui apporte autant... personne ne peut lui opposer un seul nom, — et d'abord pour la bonne raison qu'il n'existe pas chez nous de commentaire théologique récent de l'ensemble de la Bible.

Si l'exemple de Vischer pouvait amener les catholiques à s'orienter vers une étude plus théologique et plus spirituelle du texte sacré, en utilisant tout l'acquis scientifique pour nous en donner le fruit et la saveur... L'émulation pour une meilleurs connaissance de la Parole de Dieu ne peut qu'être fructueuse, et nous pouvons être reconnaissants à nos frères séparés quand leurs travaux nous y incitent.

Malgré les failles profondes qui répétons-le, altèrent ce livre jusqu'à sa substance, nous pouvons accueillir avec gratitude les richesses qu'il nous offre, et cela doit nous être une invitation à creuser plus avant, nous qui bénéficions des immenses trésors de la Tradition et du sens de l'Église.

S. J. D'A.

2. 1, 9 et 10. C'est nous qui soulignons.

LITURGIE

Dom FLICOTEAUX : *Fêtes de gloire : Avent, Noël, Épiphanie.* « L'esprit liturgique », 1. Éd. du Cerf, Paris, 1951; 160 pp.; 300 fr.

Voici un petit volume, bref, clair, aisé dans sa lecture, et qu'il faut dire en tous points remarquables. Tout l'essentiel est dit pour comprendre la liturgie de l'Avent, de Noël et de l'Épiphanie, en conformité avec la science historique la plus sûre, mais dans un esprit pleinement théologique. La signification véritable de l'Avent : attente renouvelée de la Parousie, est admirablement éclaircie, justifiée, inculquée. Il faut souhaiter à cette collection nouvelle de compter beaucoup de volumes de cette qualité. La tâche ne sera pas facile : c'est le meilleur éloge qu'on puisse adresser à Dom Flicoteaux.

L. B.

Dom E. FLICOTEAUX, M. B. : *Le Mystère de Noël.* Éd. Chantecler, Montréal, 1950; 138 pp.

Réédition sans changement notable du petit livre publié par Dom Flicoteaux en 1930, en l'abbaye Saint-André de Bruges (cf. le compte rendu dans *La Vie Spirituelle*, t. XXIX, p. 332). L'auteur étudie Noël en commentant les textes du Missel. L'idée dominante est le parallélisme établi entre la liturgie et les progrès du triomphe du Christ, lumière du monde sur les ténèbres. La messe de minuit célèbre la filiation éternelle du Verbe, encore cachée au monde; la messe de l'aurore, la première manifestation du Verbe fait chair lors de la venue à la crèche des bergers; la messe du jour, le triomphe glorieux et définitif du Christ sur tous ses adversaires, y compris la mort elle-même.

J. P.

Dom HILAIRE DUESBERG : *Le Sacrement pascal.* Exercices pour un Ca rême. Foyer Saint-Benoît, Corbière (Suisse); 1948; 68 pp.; 200 fr.

Un long passé d'enseignement e une très grande érudition se cache ici sous un style châtié, voire fleuri qui se ressent de la forme oratoire d ces conférences : voilà qui plaira a grand public. Il y trouvera, suggérés de nombreux aspects du mystère pas cal : l'obéissance poussée à l'extrêm par amour; l'immolation du Chris notre Pâque; l'Eucharistie, mémoria de la passion du Seigneur, célébré dans l'attente de son retour... Idée très sûres, mais que d'aucuns dési reront sans doute voir creuser da vantage. Au deuxième chapitre, l'ac cent est peut-être un peu trop mi sur les sacrifices humains; on aura pu exploiter aussi l'idée sémite qu « l'âme est dans le sang ».

M.-L. T.

D. AEMILIANA LOEHR, O. S. B. : *D Herrenjahr. Mysterium Christi i Jahreskreis der Kirche.* F. Puste Ratisbonne, 1951.

La cinquième édition de cet ou vrage merveilleux vient de paraît sur papier mince. Les deux tom sont réunis en un seul volume (i 12°), où les huit cent soixante-quin pages n'atteignent plus que deux cen timètres d'épaisseur. La reliure toile, souple et élégante, vient ach ver une présentation impeccable, d gne du contenu du livre et de bonne renommée de la Maison Pu tet. La traduction française de l'o vrage n'est plus à faire. Elle a é publiée (d'après la quatrième éd tion) chez Beyaert (Bruges et Paris Il semble, toutefois, que la nouvel édition de l'original justifie une r cension spéciale. Le gros effort tec

nique, auquel a consenti l'éditeur, prouve, en effet, comment l'*Année du Seigneur*, de Dame Aemiliana Loehr, devient de plus en plus, d'un usage quotidien parmi les fidèles. Ce n'est pas un commentaire du cycle liturgique, comme ceux de Dom Guéranger ou de Pius Parsch, par exemple. Non, il suppose au contraire que les notions fondamentales de la liturgie, ainsi que certaines données de son histoire, sont connues. Il constitue plutôt une initiation spirituelle au mystère de la liturgie. On peut expliquer les textes liturgiques au point de vue du dogme, de l'ascèse, de la morale, de l'archéologie ou même de l'esthétique, mais tout cela ne nous donnera jamais la véritable intelligence de la vie liturgique. Celle-ci est réservée au regard contemplatif qui s'arrête aux textes comme à des symboles, qui les considère comme une expression mystérieuse de la grande économie du salut et comme chargés d'une présence transcendante du Christ. Il s'agit ici d'une mystique, de la mystique chrétienne véritable, telle qu'elle jaillit au sein de l'Église priante, telle qu'elle transpose le mystère du Christ dans la vie pratique des fidèles. Au milieu d'une grande communauté bénédictine, entièrement animée du même esprit, Aemiliana Loehr a vécu cette mystique. Elle en est profondément imprégnée et voudrait y initier tous ses lecteurs. Son livre, écrit dans un style parfait et limpide, est vraiment de ceux qu'on n'épuise pas par une seule lecture. Il est à lire, à relire et à méditer car il nous révèle la source du véritable esprit chrétien, source intarissable, toujours fraîche et propagatrice de joie spirituelle. Il nous aide à refaire ce tissu imaginatif et contemplatif qui nous déshabituera du pragmatisme avec lequel, trop souvent, nous interprétons les textes liturgiques. D'une manière classique, il nous montre comment notre identification mystique avec le Christ doit se faire à partir de l'autel. *Sume formam de sacramento*, disait saint Bernard.

J. Hild.

Corbinian GINDELE, O.S.B. : *Lebendiger Choral.* Pustet, Ratisbonne, 1951; 215 pp.

Ce livre fournit incontestablement une excellente contribution à la revalorisation du chant liturgique. Loin de se contenter de la science technique et pratique, il fait appel à la mystique qui, suivant la tradition, doit être l'âme du véritable chant cultuel. Des vues théologiques profondes autant que les principes grégoriens les plus justes inspirent tout ce manuel où le maître de chœur de l'abbaye de Beuron nous livre le meilleur de sa longue expérience. Sans suivre jusque dans le détail l'enseignement de Solesmes, il en diffuse cependant l'essentiel. Le grand mérite de l'ouvrage est que la précision scientifique et le sens artistique y vont de pair avec un enthousiasme réfléchi et communicatif. C'est vraiment le « choral vivant » qu'il enseigne.

P. L.

Abbé J.-B. FLONER : *Le divin Sacrifice. Ses prières. Ses cérémonies. Leur symbolisme.* Téqui, Paris, 1951; 226 pp.; 235 fr.

Ce nouveau livre sur la messe se situe à l'intérieur de la spiritualité de l'École française. Dans la première partie de ce petit volume, l'auteur explicite la théologie du catéchisme du Concile de Trente; avec beaucoup de clarté, il envisage la messe comme sacrifice, il nous la montre dans son essence, dans les acteurs, les bénéficiaires, la matière du sacrifice. Dans la seconde partie, nous trouvons une explication pertinente de la liturgie, rubriques, rites, mouvements, formules. La troisième partie nous donne un commentaire spirituel mot à mot du texte même de la messe.

L'Écriture et les Pères sont mis à contribution pour l'intelligence de ces textes.

Tout est dit d'un ton calme et mesuré, quelquefois même onctueux : le vocabulaire et, de ci de là, les effusions pieuses sont maladroites. Pourquoi parler de co-oblateurs, de co-offrants, etc... Essayons de penser les choses sacrées avec notre langage de tous les jours... En dépit de ces quelques réserves, c'est un livre qui est une excellente initiation catéchétique au sacrifice de la messe.

PHILIPPE VERCOUSTRE.

BERNHARD POSCHMANN : *Busse und Letzte Olung* (Handbuch der Dogmengeschichte herausgegeben von Michael Schmaus, Josef-Ruper Geiselmann, Hugo Rahner, Bd. IV, f. 3). Herder, Freiburg, 1951; XI-138 pp., in-4°.

Ce fascicule de M. Poschmann sur la *Pénitence* et l'*Extrême-Onction* est le premier paru d'un nouveau manuel d'histoire des dogmes qui comprendra cinq volumes de six cents pages chacun.

La qualité du présent fascicule (3 du tome IV) laisse bien augurer de la suite. La plus grande partie est consacrée à la Pénitence (pp. 3-123). Cet exposé repose sur une documentation très complète, surtout en ce qui regarde la patristique et le haut moyen âge (ch. I et II). Les interprétations sont justifiées par une discussion précise. Pourtant on ne se perd pas dans le détail de l'analyse. Les orientations nouvelles de la discipline ecclésiastique sont facilement discernables.

Dès l'origine, le pardon annoncé par Jésus n'est pas une question qui se traite entre Dieu et l'homme seulement; mais il dépend de l'intercession de l'Église à qui Jésus a donné des pouvoirs effectifs pour lier et délier. Sans doute, on ne peut retracer un tableau complet de l'enseignement et de l'usage de la pénitence à l'âge apostolique; on en reconnaît cependant les grandes lignes : exigence d'une pénitence pour tout péché; aucun péché n'est irrémissible, sauf par le fait de l'obstination du pécheur; la prière et les œuvres de miséricorde sont les moyens d'obtenir le pardon, auxquels se joint la prière de la communauté; nécessité de confesser ses péchés; les chefs de l'Église ont le pouvoir de corriger les coupables et de les réconcilier, actes qui ont leur effet aussi dans l'au-delà.

Durant les six premiers siècles, la pénitence est publique. A la seconde réconciliation après le baptême, on n'est admis qu'une fois dans sa vie. Aussi la pénitence tend de plus en plus à se prolonger jusqu'à la mort.

Une deuxième période s'ouvre vers le VII^e siècle (ch. II). De nouvelles exigences amènent l'Église à modifier sa discipline : demander la pénitence engageait pratiquement à mener une vie quasi religieuse; les chrétiens médiocres hésitaient à se soumettre à cette exigence. Ainsi ce remède au péché devenait d'un usage de plus en plus rare. D'autre part, dès le VI^e siècle, les moines celtes avaient senti le besoin d'une discipline continue et exigeante pour dompter la nature fruste des populations qu'ils évangélisaient. D'où la diffusion, dans ces chrétientés insulaires, d'un type nouveau de pénitence : la pénitence privée avec confession et réconciliation répétées. Les missionnaires celtes répandirent bientôt cette forme nouvelle sur le continent, et peu à peu l'Église en généralisa l'usage, tellement il se trouvait répondre au besoin des âmes.

On s'achemina donc vers la forme de l'institution telle qu'elle s'est conservée jusqu'à nos jours. Le moyen âge exerça sa réflexion, dégagea l'interprétation théologique de la pratique de l'Église (ch. III). Les controverses de cette époque aboutirent à la systématisation du XIII^e siècle, dont saint Thomas est le représentant éminent, qui fut con-

sacrée par le Concile de Trente (ch. IV); certains points, tels que l'attrition, demeurent l'objet de libres discussions.

Un cinquième chapitre traite des Indulgences, issues, elles aussi, du développement de l'Institution pénitencielle. Enfin les pages 125-138 sont consacrées à l'Extrême-Onction; on y verra comment l'onction des malades est devenue l'extrême-onction, le sacrement des sacrements.

Grâce à l'ouvrage de M. Poschmann, il est aisé d'étudier dans son développement l'usage du pouvoir des clés. On saisit comment, sous la poussée de la vie chrétienne, l'institution confiée par Notre-Seigneur aux apôtres fut adaptée à chaque époque et comment les formes nouvelles en étaient préfigurées dans les anciennes. A propos d'un cas particulier, il nous semble assister à la croissance du Corps mystique du Christ. Un tel manuel est donc bien au-dessus du niveau d'un quelconque dictionnaire; et sa lecture procure à l'âme un véritable enrichissement.

R.-L. OECHSLIN.

L'enseignement sur l'écran : La Messe. Explication théologique. Éd. du Berger, Paris; 4 bobines; 1.104 fr., port en sus.

A en juger par les productions incessantes, l'enseignement par le film fixe rencontre une faveur croissante. Signalons cette fois un exposé sur la messe dû au R. P. Dom François-Régis Jammes, Abbé de Sept-Fons. « Explication théologique », dit le titre, marquant par là l'originalité de l'initiative.

La première bobine, ou prologue, permet un exposé court et clair sur la nécessité du sacrifice de la Croix et le rapprochement de la messe avec le Cénacle et le Calvaire. Mais, après cela, le plan reprend la forme liturgique, et c'est la messe que nous suivons depuis sa préparation (avant-messe et offertoire, 2e bobine) jusqu'à l'*Ite Missa est*, en passant par *le sacrifice que nous offrons* et *le sacrement que nous recevons* (3e et 4e bobines). Sur cette division nettement marquée, l'auteur dégage certains éléments comme l'offertoire, la petite élévation, l'*Amen* en fin du canon, et facilite par quelques graphiques un exposé théologique de la messe. Tout cela en termes simples, à la portée de la jeunesse. Nous regrettons seulement certaines expressions. Après la consécration : première offrande, deuxième, troisième offrande...; au *memento* des morts : à l'oblation de Jésus-Christ nous joignons les âmes du Purgatoire..; au *Pater* : Dieu sera notre Père, si nous l'aimons... si nous faisons sa volonté... L'*Ite Missa est* est interprété avec quelque insistance dans le sens d'une invitation aux fidèles à prolonger la messe dans leur vie, à rendre témoignage. D'où l'on voit que les préoccupations pratiques ne sont pas absentes ainsi qu'il apparaît dans le choix de certaines vues et à l'offertoire.

Les images sont excellentes : photos et reproductions de chefs-d'œuvre, dont malheureusement les auteurs ne sont pas mentionnés, alternent, bien au service elles aussi de la doctrine et de la vie. Un excellent travail qui fera réfléchir et prier sur de la beauté.

Les Éditions du Berger, aux activités avisées et de qualité, viennent aussi de faire paraître, sous le titre : *Prières*, sept bobines de la *Miche de pain*. Ces prières sont le *Pater*, l'*Ave*, la messe. Mais l'enfant les découvre à partir de son baptême. L'exposé part de sa psychologie et tend à développer l'esprit de prière fondé sur la confiance en la bonté, la puissance et la miséricorde de Dieu. Le milieu familial et l'Évangile composent l'atmosphère et la base d'enseignement, ce qui donne lieu à une formation à la fois humaine et chrétienne. Les images sont du meilleur goût et la plupart ravissantes. Le succès auprès des enfants nous paraît certain et profond.

HYAC. MARÉCHAL.

Dr Josef PASCHER : *Die Liturgie der Sakramente.* Aschendorff, Münster, 1951; 280 pp. in-12°.

Ce nouveau livre sur *La Liturgie des sacrements* continue et complète le précédent ouvrage de l'auteur : *Eucharistia.* C'est ce qui explique pourquoi il n'y est plus question de l'Eucharistie. Pour chacun des autres sacrements, l'auteur insiste d'abord sur l'aspect mystique des choses, sur le mystère sacramentel. Il esquisse ensuite l'histoire et le sens des divers rites sacrés et termine en transcrivant rites et prières en latin et en allemand. L'intérêt principal revient au baptême (90 pages sur 280), où tous les anciens rites prébaptismaux s'accompagnent d'un commentaire assez développé. Très heureuse est également l'insertion des rites de la consécration des saintes huiles pour expliquer le rituel de la confirmation. On regrette d'autant plus que le même procédé ne soit plus suivi au chapitre sur l'onction des malades. Au sacrement de l'ordre, tous les rites sacrés sont largement commentés, depuis la tonsure jusqu'à l'épiscopat (pp. 110-214). Particulièrement intéressante est l'exposition du sacrement de la confession. Les rites du mariage sont donnés suivant le nouveau rituel concédé l'an dernier aux diocèses allemands. L'insistance sur le mystère liturgique et le sens du sacré, le langage persuasif et le souci de la précision font de cette *Liturgie des sacrements* un excellent manuel d'initiation mystagogique.

J. H.

J. PASCHER : *Liturgisches Jahrbuch.* Im Auftrag des Liturgischen Instituts in Trier herausgegeben. Aschendorff, Münster (Westphalie), 1951; 214 pp. in-4°.

Il ne faut pas confondre cette publication avec le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (que le même éditeur publiait jusqu'ici sous la direction de Dom O. Casel et qui paraît désormais, chez Pustet, comme *Archiv für Liturgiewissenschaft*, sous la direction de Dom H. Emonds, O. S. B.). Il s'agit d'une initiative nouvelle de l'*Institut liturgique* allemand (à Trèves). Dans un *Annuaire*, assez volumineux, on réunit une série d'articles qui, de main de maître, abordent certains problèmes actuels du renouveau liturgique. Ce premier volume du nouveau *Jahrbuch* témoigne d'un esprit à la fois scientifique et pratique, car tout y est étudié dans un but d'ordre pastoral. Parmi la douzaine d'excellents travaux, citons simplement un aperçu sur le renouveau liturgique depuis l'encyclique *Mediator Dei* (Dom Th. Bogler, O. S. B.), la contribution du R. P. Jungmann, S. J., recherchant comment la vigile pascale fut anticipée à partir du VI[e] siècle. L'étude de Dom Ph. Hofmeister, O. S. B., sur le rite pontifical *more abbatum* (une première partie parle des insignes pontificaux). Le Dr G. Wunderle y donne une excellente étude sur la piété objective et subjective en traitant la piété sacramentelle de l'Orient chrétien. Le professeur Dr Pascher (qui dirige la publication) consacre plusieurs petits articles aux questions des formes, de l'exécution et de la prédication liturgiques. Une bibliographie abondante (par le Dr R. Samulski) termine ce volume.

J. H.

Missale Romanum. Editio XXVII juxta typicam vaticanam, 1951; in-18°, 105 × 155 × 20 (Pustet, Ratisbonne).

Tout le monde connaît les éditions Pustet, toujours soignées, précises, pratiques et sans faute typographique. Le *Missale Romanum* in-18° se distingue encore par un appendice fort pratique, qui contient tous les *Cantus ad libitum* dont le prêtre peut avoir besoin à l'autel.

DOCTRINE ET SPIRITUALITÉ

Romano GUARDINI : *Vie de la foi.* Coll. « Foi vivante ». Éd. de la Revue des Jeunes, 1951; 125 pp.; 210 fr.

Voici un ouvrage dont le thème se situe au cœur même de la collection « Foi vivante », où il vient de paraître en traduction française. « Ce n'est pas de la foi en tant que mystère dont nous allons parler ici, précise l'auteur dans sa préface. C'est plutôt de la façon dont nous sommes situés en elle, de ce que nous pouvons observer à ce sujet en nous et chez les autres. »

Dans cette étude, Romano Guardini montre comment par la foi nous naissons vraiment à une vie nouvelle qui ne trouve son explication ni dans la seule vie antérieure ni dans les motifs rationnels, les déterminations volontaires ou les influences psychologiques; car la foi vient de Dieu. Examinant son contenu, l'auteur dit qu'elle est marquée par le visage et la présence même de Dieu en nous. Étant en outre vécue par un être temporel, elle se réalise historiquement en chaque individu avec des phases et des rythmes et elle se fortifie en surmontant les crises psychologiques.

Les chapitres suivants recherchent « les rapports qui constituent l'économie fondamentale de la vie chrétienne » : foi et engagement, foi et charité, foi et espérance; en considérant chaque fois le mouvement général, on constate toujours « un ensemble vivant ». Romano Guardini répond ensuite aux interrogations suivantes : y a-t-il, malgré une identité essentielle, des formes différentes de l'existence des croyants ? Quel savoir expérimental communique la foi ? Quel est le rôle de la communauté ecclésiale dans la vie de la foi ? Comment la foi doit-elle mûrir pour que, progressivement, le dogme et les sacrements imprègnent toute l'attitude existentielle du croyant ?

Cet ouvrage à la fois profond et nuancé est à lire par tout chrétien qui a le souci de s'instruire religieusement et plus particulièrement par tous ceux qui s'interrogent sur la qualité de la foi des croyants.

A. B.

Dom Anschaire VONIER, Abbé de Buckfast : *La personnalité du Christ.* Traduit de l'anglais par Dom Placide Pernot, moine d'En-Calcat. Éd. de l'Abbaye d'En-Calcat, Dourgne (Tarn), 1951; 248 pp.; 590 fr. (relié toile).

Point n'est besoin de présenter Dom Vonier à nos lecteurs; la préface du R. P. Roguet à la traduction française de *La clef de la doctrine eucharistique* reste la meilleure des introductions. Nous retrouvons, dans ce livre sur la personnalité du Christ, toutes les qualités qui ont fait le succès de l'ouvrage sur l'Eucharistie : une profonde culture scripturaire et théologique (Dom Vonier s'était « imprégné » de saint Paul et de saint Thomas), mise à la portée des laïcs chrétiens, sans perdre de sa vigueur, et agrémentée d'une pointe d'humour et d'originalité inimitables.

Que l'on ne cherche pas ici « un Traité »... l'auteur nous promène à travers les différents aspects de la personne du Christ; à chaque détour il prend une allée nouvelle, et nous débouchons sur un point de vue inattendu ou qui n'a qu'un rapport très lointain avec le précédent. Pourtant ni désordre ni confusion : à part quelques chapitres difficiles sur les notions de nature et de personne (ce qui est inévitable lorsque l'on traite de l'Incarnation), on a l'impression d'une conversation rythmée par la vie même d'une pensée originale et profonde. Vie et originalité qui ne minimisent certes pas la doctrine, mais nous font pénétrer intimement dans l'âme du Christ, et, pour em-

ployer les mots de l'auteur, nous donnent « la glorieuse liberté d'aller et de venir dans l'infini de sa très douce Personnalité ».

M.-L. T.

E. MURA : *L'humanité vivifiante du Christ*. Éd. Vitte, Lyon-Paris, 1951; 324 pp.

Dans cet ouvrage, le P. Mura situe d'abord théologiquement la place, le rôle et le mode de causalité de l'Humanité du Christ dans le mystère du salut. Il montre ensuite comment tous les aspects de la vie chrétienne sont vivifiés par cette sainte Humanité à laquelle nous devons nous « attacher » si nous voulons parvenir à la sainteté. « Car chacun de ses mystères est devenu pour nous source de vie et de grâce » (p. 7). Les vertus théologales, la liturgie, les sacrements et particulièrement l'Eucharistie sont passés en revue à la lumière de cette doctrine. L'auteur montre ensuite la place qui revient à la Vierge Marie dans la communication de vie faite par son divin Fils. Dans les derniers chapitres, il s'efforce de placer toute la vie réelle et concrète du chrétien, spécialement au plan de la charité et de l'apostolat, dans le rayonnement et sous l'influence sanctifiante de la vie du Christ.

Chaque chapitre est suivi de textes, scripturaires et autres, dont le choix est généralement judicieux.

Le titre du livre et quelques développements pourraient laisser croire à une synthèse doctrinale basée sur la seule Humanité du Christ. Mais la pensée de l'auteur est fondée sur une saine théologie, marquant bien le caractère instrumental de cette Humanité.

A. B.

P. LABIGNE, S.S.S. : *L'âme de Jésus en sa passion*. Bonne Presse, Paris, 1951; 84 pp.

Noter les caractères de la Passion qu'a soufferte le Christ : mystère d'humiliation, mystère de souffrance, mystère de mort; puis essayer de saisir les dispositions du Sauveur tout au long de ce drame : son attitude de Serviteur, de Fils, de Rédempteur, voilà tout le propos de ces quelques pages. L'auteur le réalise de façon simple, sans apparat érudit (bien que ses affirmations soient fondées), sans étalage de sentimentalité. Il sera utile comme petit livre de méditation pendant le Carême.

M.-L. T.

Dom COLOMBA MARMION : *Le Christ, idéal du prêtre*. Éd. de Maredsous, Paris, 1951; 390 pp.

Un saint et savant religieux me disait que le premier miracle de Dom Marmion est de continuer à publier des livres vingt ans après sa mort. Heureux miracle en tous cas que celui qui nous vaut, sur le sacerdoce, un volume évidemment de la même veine que le beau livre sur le monachisme auquel il fera désormais le pendant. On retrouvera dans *Le Christ, idéal du prêtre* cette forte et sobre doctrine, toute nourrie de l'Écriture et surtout de saint Paul, qui a fait le juste succès des autres produits de cette plume jamais lasse. Le sacerdoce, après la vie chrétienne en général, puis la vie intérieure puisée à la liturgie, puis la vie monastique, y est le thème central d'une spiritualité toujours pareille à elle-même, puisque c'est aussi bien la spiritualité chrétienne tout simplement, ramenée à sa meilleure source éclairée des plus belles illustrations que lui offre l'Église en prière. La ferme armature d'un thomisme, parfois un peu didactique, un peu scolaire, mais toujours aussi robuste et aussi sain, se retrouvera également dans ce volume, tout comme l'onction simple et pénétrante d'une parole où l'on sent toujours l'expérience affleurer, même sous des expressions parfois banales d'apparence.

Nous ne marchanderons pas nos félicitations à Dom Raymond Thibaut pour la fidélité, aussi persévérante que discrète, avec laquelle il nous aura donc prodigué cette doctrine. Puisse-t-elle aider de nombreux prêtres, un peu tentés aujourd'hui parfois de méconnaître le primat de l'intérieur et du surnaturel dans leur sacerdoce, à le redécouvrir. Le présent volume, nous n'en doutons point, contribuera ainsi à entretenir l'influence bienfaisante depuis si longtemps déjà émanée de Maredsous, en même temps qu'il se révélera, pour la grande abbaye elle-même, aussi riche en toutes sortes de fruits que ses prédécesseurs.

Louis Bouyer.

Le Sacré-Cœur et le sacerdoce. Nouv. éd. Saint-Jean-le-Blanc, par Orléans, Béthanie du Sacré-Cœur, 1951; 270 pp.

Voici la quatrième édition française d'un écrit bien connu de la Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche. En ces pages qui chantent le prêtre, création de l'Amour infini, sa conformité avec le Christ, l'amour de Jésus pour le sacerdoce, se retrouve tout l'esprit de l'Alliance sacerdotale des amis du Sacré-Cœur, répandue aujourd'hui dans le monde entier.

J.-A. R.

Josse ALZIN : *Voici venus les jours du prêtre.* Spes, Paris, 1951.

« Méditations sacerdotales modernes. » On se demande si le dernier mot de ce sous-titre concerne seulement dans cette publication son style vraiment abrupt ou ses fréquentes applications aux ministères contemporains et aux nouvelles formes de présence sacerdotale qu'ils entraînent en certains milieux de vie. L'ensemble se tient et fera du bien. On pourrait seulement, sur le chapitre des positions respectives des deux clergés, relever les mêmes à peu près et erreurs de perspective qui ont été signalés ici pour de plus importantes et récentes publications.

J. B.

Edith STEIN : *Endliches und Ewiges Sein,* Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins. Nauwelaerts, Louvain, Herder, Freiburg, édit., 1950; XVI-497 pp., dont une post-face des éditeurs sur l'histoire du manuscrit (achevé en 1936) et la justification de la présente édition.

C'est le deuxième volume des œuvres complètes d'Edith Stein (cf. *La Vie Spirituelle,* juillet 1951, p. 98) et essentiellement un ouvrage de philosophie, gros et consciencieux travail qui présente une confrontation de la philosophie de saint Thomas avec la pensée de Hüsserl, ou plus exactement une analyse de la philosophie de saint Thomas par une disciple de Hüsserl qui découvrit la pensée du Docteur angélique au moment de sa conversion au catholicisme, et essaie de la présenter en langage moderne. Après une introduction sur le problème de l'être (l'auteur fait remarquer au cours de ce chapitre que les écrits des mystiques du moyen âge seraient une base précieuse pour l'élaboration d'une langue philosophique allemande) on trouve (II) une étude sur l'acte et la puissance, puis les chapitres III et IV traitent de l'être et l'essence, de la substance, de la matière et la forme (par. 12, l'Être Éternel), chapitre V, les transcendantaux (par. 13 sur la Vérité divine), chapitre VI, le sens de l'être (avec un par. sur le Premier Être et l'*analogia entis*), chapitre VII sur l'image de la Trinité dans la création, chapitre VIII sur le sens et le fondement de l'être individuel. Ce chapitre se termine par une étude sur l'aspiration de l'âme à la vie éternelle, sur l'homme et l'ange, et enfin sur l'unité de la race humaine et le Corps mystique du Christ.

M.-A. B.

PAUL FIDLER : *L'homme est prière.* Au Cercle du Livre, 66, boul. Raspail, Paris-6e, 1951; 153 pp.

Recueil de pensées denses et parfois obscures, qui appellent la méditation et se gravent dans la mémoire. C'est la tradition des maîtres de l'ascèse orientale, de saint Jean Climaque et d'Isaac le Syrien en particulier, exprimée par un homme du XXe siècle angoissé de voir l'homme oublier sa propre voie en ignorant que sa vocation est un dialogue avec le Dieu-Trinité, qu'il est un « invité des trois amours ».

L'auteur a entendu l'ardent appel de l'Inde à l'intériorité et le resplendissement de l'Occident dans la création des formes. A ce double appel insatisfait, il apporte la réponse des maîtres de la spiritualité du désert. Ceux que n'effraient pas des apophtegmes dont l'expression elliptique exige le loisir de l'âme et le silence intérieur, goûteront cette voix qui redit sous des formes modernes un message toujours actuel.

I.-H. DALMAIS.

ÉMILE RIDEAU : *Ce que croient les chrétiens... Le savez-vous?* Spes, Paris, 1951; 100 pp.; 180 fr.

Il est toujours difficile de présenter en quelques pages « ce que croient les chrétiens ». On court alors ou le risque d'être sommaire et donc de trahir le message, ou celui, peut-être pire, d'être sibyllin par une formation scolastique. Le P. Rideau a essayé d'éviter ces deux dangers. Sa brochure est une courte présentation de la doctrine et de la morale catholiques, composée pour des militants pendant la mission de la Sambre.

L'éventail des exposés va des problèmes de l'existence de Dieu jusqu'aux démarches morales requises pour notre salut qui expriment notre foi, en passant par le double mystère de l'amour du Christ rédempteur et de la vie de l'Église. Le dernier chapitre est consacré à répondre aux principales objections actuelles contre la religion. Le ton général n'est pas trop apologétique et l'ensemble de ce petit livre est très positivement constructif.

A. B.

VIE RELIGIEUSE

R. P. BERTHOLD DE JÉSUS, O.C.D. : *A l'école de la perfection religieuse*, 2 tomes. Beyaert, Bruges, 1951. — CH.-JACQUES LECLERCQ : *La vocation religieuse.* Casterman, 1951. — P. RICHARD GRAEF, C.S.S.P. : *Au service du Seigneur.* Traduit par l'abbé DOUADICQ. Salvator-Casterman, 1951.

Trois ouvrages d'inégale importance. Le premier, bon quoique un peu lourd et sans originalité, est un abondant manuel de méditations sur la vie religieuse et ses éléments constitutifs. Il rendra service à beaucoup. Le second, plus original, confronte les données traditionnelles sur la vocation, religieuse et sacerdotale, avec les plus actuelles conjonctures. Certains y regretteront une certaine absence de vigueur doctrinale et l'aspect confus de plusieurs analyses. Le troisième, qu'on hésite à signaler, est une traduction de conférences assez ternes, à des religieuses, sur leur état de vie et ses exigences spirituelles.

R. P. DE ROUVRAY : *Origines et Histoire des Religieuses Maristes.* Coll. « Les grands Ordres monastiques ». Bernard Grasset, Paris, 1951; 280 pp.; 390 fr.

Le livre du R. P. de Rouvray, qui

raconte avec précision l'histoire des religieuses Maristes, sera bien accueilli par les âmes, nombreuses en notre temps, qui désirent apprendre de la Sainte Vierge la pratique de la vie évangélique dans la profondeur de sa simplicité sereine et douce jusque dans l'héroïsme.

M. M.

Maximo PEINADOR, C. M. F. : *El Salmo de la Regla.* Editorial Coculsa, Madrid, 1950; 1 vol. (155 × 105) 96 pp.

Le psaume 118, consacré à l'acclamation de la Loi du Seigneur, qui se récite aux Petites Heures du dimanche et des fêtes, convient particulièrement à des religieux. Le P. Peinador l'utilise ici pour des exhortations spirituelles aux religieux de son Ordre, sur le culte de la Règle.

A. D.

Cesar VACA, O. S. B. : *Guias de almas.* Barcelona, E.P.S.A.; 1 vol. (210 × 160), 308 pp.

Conseils spirituels et pratiques aux directeurs d'âmes sur la grandeur de leur vocation, les qualités religieuses qu'elle implique, les connaissances théologiques et humaines qu'elle requiert, rédigés par un prêtre bien informé, soucieux d'unir la fidélité aux directives ascétiques traditionnelles à une ouverture authentique sur la position moderne des problèmes et les apports récents des diverses sciences de la psychologie.

A. D.

Renée ZELLER : *La vie dominicaine.* Édition nouvelle. Coll. « Les grands Ordres monastiques et instituts religieux ». Bernard Grasset, Paris, 1951; 226 pp.; 345 fr.

Ce n'est pas chose aisée ni dépourvue de risques que de rendre compte d'une vie vécue par un grand nombre au cours de sept siècles, et qui demeure suffisamment vivante pour que l'unité ne s'y fasse pas par mode de moule et que les lendemains fidèles ne singent pas leurs veilles. C'est dire le mérite de ce livre qui s'acquitte avec tant de bonheur d'une entreprise si difficile. Une information intelligente et patiente, mise à jour dans cette édition nouvelle sans céder aux engouements d'un jour, préserve l'ouvrage du poncif et de la littérature et en assure la vérité. Ce livre, écrit avec amour, et bien écrit, rend un témoignage véridique.

P.-D. T.

D. Matthaeus QUATEMBER, S.O.Cis. : *De vocatione sacerdotali animadversiones.* Berutti, Turin, 1950; 107 pp.

Ce petit opuscule en latin est d'un intérêt limité. Il *doit* être lu cependant par les Pères, Maîtres et les directeurs de séminaire. Il traite surtout, mais de façon très judicieuse et précise, des obstacles à la vocation religieuse ou sacerdotale qui proviennent d'une chasteté insuffisamment éprouvée. On sent dans ces pages le langage de l'expérience et d'une prudence sans illusion. Le P. Hugueny avait écrit jadis sur la question des pages un peu dures (*Tempérance et chasteté*, Lethielleux, 1942). Dom Quatember paraît à la fois aussi catégorique dans ses exclusions et plus nuancé dans ses traitements.

Specimen examinis ordinandorum. Edizioni liturgiche, Roma, 1949.

Il faut signaler la quatrième édition, récente, de ce manuel. On n'y cherchera rien au delà de ce que peut apporter ce genre de publication, utile sans doute aux examinateurs et aux examinés. Il aidera celui qui veut connaître l'exacte notion canonique du clerc contemporain. Le manuel contient en appendice le cérémonial des ordinations mineures et majeures.

J. B.

Alfonso CASINI, O.F.M. : *Cento Conventi. Contributi alla storia della provincia franciscana ligure.* Genova, convento della visitazione O. F. M., 1950; 1 vol. (240×170), 735 pp.

Dès le début du XVI^e siècle, la province franciscaine de Ligurie avait la fierté de s'appeler la province aux cent couvents. Une notice sur chacun des couvents de cette région, soit du XIII^e siècle à la suppression napoléonienne (1810), soit des restaurations à nos jours, nous est présentée dans ce gros ouvrage, fruit d'un patient dépouillement des bullaires, des chroniques et de documents d'archives encore inédits. Pour chaque couvent l'auteur s'applique à fixer la date de sa fondation, à préciser les étapes de construction des bâtiments, à les décrire ainsi que leur ornementation lorsqu'elle présente un intérêt plus notable, à indiquer les diverses destructions et restaurations. Ouvrage de consultation plus que de lecture, qui apporte peu de choses aux curieux d'histoire des institutions religieuses. Trop rares à notre gré sont les pages qui évoquent un peu ce que représentèrent ces couvents dans la pratique religieuse de leur milieu, comme par exemple celle qui donne le calendrier des pèlerinages des diverses confréries ou paroisses avoisinantes à l'église conventuelle de Pietraligure, dédiée à Santa Maria del Soccorso (p. 381), les quelques lignes (p. 275) sur un religieux de Voltri, propagateur de la dévotion aux âmes du purgatoire, sur le nombre des religieux que contint à diverses époques le couvent de Gênes (pp. 144-145), etc. Pour beaucoup de couvents, quantité de chapelles nous sont décrites sans que l'on sache si telle ou telle ne fut pas le siège d'une confrérie, etc. Mais peut-être l'auteur lui-même a-t-il été déçu de ne pas trouver de renseignements de ce genre dans les documents qu'il a utilisés. Quoi qu'il en soit, il offre un utile répertoire pour l'histoire franciscaine d'Italie.

André Duval.

Jean GAUTIER : *Vie et mort des Trappistes,* un ardent foyer de vie cistercienne, l'abbaye Notre-Dame de Grâce de Bricquebec. La Colombe, Paris, 1951; 198 pp.

L'auteur ne veut donner dans ce livre qu'un témoignage sans prétentions et introduire simplement le profane dans la vie des Trappistes. Pour ce faire, il le conduit à l'abbaye Notre-Dame de Grâce de Bricquebec, retrace sommairement l'histoire de ce monastère, donne des indications sur la spiritualité cistercienne, enfin montre comment ces principes ont été vécus concrètement par quelques saints religieux. Il atteint bien le but qu'il s'est assigné.

R.-L. O.

Dom Pierre BASTIEN, O. S. B. : *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples.* Beyaert, Bruges, 1951; 15×23 cm., 608 pp.

La quatrième édition du *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples,* de Dom Pierre Bastien, O. S. B., était épuisée. Les éditeurs ont pensé à juste titre qu'il convenait de faire droit aux demandes nombreuses de réédition que leur attirait la valeur doctrinale et pratique incontestable de l'ouvrage, et ils se sont décidés à publier cette cinquième édition. Ils l'ont faite identique à la précédente, la mort ayant empêché l'auteur de terminer la mise à jour nécessaire. Souhaitons que paraisse bientôt la brochure complémentaire qu'ils annoncent : elle permettra de profiter de toutes les qualités de l'ouvrage sans craindre de méconnaître les modifications que les dix dernières années n'ont pas manqué d'apporter

à la législation et à la jurisprudence de l'Église en la matière.

Nous nous permettons de signaler une petite correction qu'il serait souhaitable d'introduire à cette occasion dans le numéro 592, page 418. Il s'agit des prescriptions concernant la sortie des religieuses. Au numéro 3, à propos de la fréquence des sorties, on invoque le canon 607, cité en ces termes : « Les Supérieures et les Ordinaires locaux doivent veiller sérieusement à ce que les religieuses ne sortent pas de leur maison hormis la cause de nécessité. » Or, le texte est le suivant : « Antistitae et Ordinarii locorum serio advigilent ne religiosae, citra casum necessitatis, singulae extra domum pergant. » La traduction laisse tomber le mot essentiel : *singulae*; ce qu'il faut éviter, c'est que, hormis le cas de nécessité, les religieuses sortent *seules*. La citation est donc hors de propos dans un paragraphe sur la fréquence des sorties.

A. M.

ART SACRÉ

P.-R. RÉGAMEY : *La querelle de l'Art sacré*. Extrait de *La Vie Intellectuelle*. Éd. du Cerf. Paris, 1951.

Problèmes de l'Art sacré, par V.-H. DEBIDOUR, B. CHAMPIGNEULLE, etc. Le Nouveau Portique, Paris, 1951; 310 pp.

Il n'est pas déplacé de parler ici, au moins brièvement, de la querelle de l'Art sacré. Non pas parce que le sujet est à la mode, mais parce qu'il touche de près à la vie spirituelle. Notre religion étant une religion de l'incarnation, comportant à titre de mystère essentiel et quotidien une liturgie qui fait forcément appel aux beaux-arts, il n'est pas un chrétien qui ne se sente appelé à prendre parti. C'est, malheureusement, ce qui augmente la confusion. Car il s'agit ici d'un domaine mixte, où la pureté de la foi et la sincérité de l'intention ne sont pas seules en jeu. L'art est un langage, un jeu de signes, qui a ses lois propres comme les mathématiques ou la danse. Mais alors qu'on accepte volontiers de se taire en ces domaines si on les ignore, ici chacun tient à dire son mot, et la passion s'en mêle. Car de même que l'on accepte de manquer de connaissances, mais non pas de jugement, nul ne consent à manquer de goût. Vous m'offensez personnellement si vous rejetez ce que j'admire, et plus encore peut-être si vous admirez ce que je rejette.

Il faut s'incliner devant l'inlassable patience du P. Régamey, qui ne se contente pas de lutter pour l'art sacré, mais qui s'évertue à ouvrir aux valeurs véritables les yeux de ceux qui ne savent pas voir. Il fait grand usage de ce mot de *valeurs*, et il a raison. De même que la morale ne peut se contenter de principes et de lois abstraites, mais n'existe qu'à condition de s'incarner dans des actions personnelles, l'art sacré n'est pas réglé par des idées : il s'incarne dans des œuvres dont il ne s'agit pas tant de savoir si elles obéissent ou non à des règles, mais si elles incarnent des *valeurs* esthétiques, sensibles à ceux dont le goût n'est pas seulement éclairé par des principes, mais *formé* par des contacts et des comparaisons multipliées. Un religieux distingué me disait un jour son indignation devant telle exposition d'art sacré, et fut interloqué lorsque je lui demandai quelle pratique il avait de l'art contemporain, profane ou sacré. Il est évident qu'un homme cultivé dans le domaine des lettres ou de la théologie peut être absolument inculte sur le plan de l'art, et aucune doctrine ne remplacera jamais ce commerce personnel avec l'art, qui

n'existe pas ailleurs que dans ces faits que sont les productions plastiques.

Il est bien vrai que l'Encyclique *Mediator Dei*, par exemple, apporte des lumières souveraines en matière d'art sacré. Mais ce sont des principes très généraux, dont chacun peut, de très bonne foi, tirer des applications tout opposées. Il est abusif d'affirmer qu'après cette Encyclique la cause de l'Art sacré est définitivement tranchée.

L'ouvrage que M. V.-H. Debidour vient de publier sous le titre de *Problèmes de l'Art sacré* confirme cette impuissance des idées seules à dirimer un débat esthétique. Cela ne tient pas seulement à ce qu'il y a réuni des contributions de tendances très différentes. L'article de M. H. Charlier, par exemple, s'oppose violemment (et sourdement aussi, avec toutes sortes d'allusions plus ou moins fourrées) aux positions du P. Régamey. A qui d'ailleurs ne s'oppose-t-il pas ? C'est un refus en bloc de tout l'art d'aujourd'hui, une position purement négative et absolument pessimiste (car, répète sans cesse M. Charlier, « la question est sociale et politique, non artistique »). Mais quelles que soient ces divergences dans les options, qui sont normales et qui pourraient être fécondes, ce qui frappe dans ce volume, c'est combien les considérations d'esthétique théorique sont impuissantes à résoudre le problème. Déjà l'article de M. B. Champigneulle est beaucoup plus positif parce qu'il émane d'un critique, c'est-à-dire non pas d'un théoricien, mais d'un homme habitué à regarder des œuvres, à les juger, et à les faire comprendre. Le plus intéressant dans cet ouvrage (sans parler d'une enquête auprès du public, qu'on a l'agréable surprise de trouver beaucoup moins chaotique qu'on ne pouvait le redouter d'une consultation de M. Tout-le-Monde [1]) est le reportage où M. V.-H. Debidour analyse ses impressions en visitant l'église d'Assy, avec la lettre où le P. Régamey « critique » ces impressions. Car, enfin, nous quittons le royaume des théories pour celui des œuvres.

C'est ce qui fait aussi la valeur de la brochure que le P. Régamey publie sur la querelle de l'Art sacré. Très adroitement le Père commence par décrire la chapelle des Saints-Anges, de Delacroix, dans l'église Saint-Sulpice. Il montre comment ce qui nous paraît, sans discussion, la seule grande œuvre religieuse de cette époque fut alors violemment critiqué et subit à peu près tous les reproches qu'on adresse aujourd'hui aux œuvres sacrées produites par les maîtres de l'art contemporain : art violent, chaotique, œuvre d'un incroyant. Et le P. Régamey montre combien ces deux pages étonnantes nous donnent pourtant le choc du sacré, et combien elles rejettent dans le néant les devoirs de bons élèves qui ornent les autres murailles des églises de ce temps. Ensuite on nous apprend de quel désir franchement religieux de réconcilier l'art vivant

1. Il est vrai que beaucoup des réponses prouvent une très sérieuse réflexion. Entre autres, celles de divers pasteurs sont particulièrement intéressantes. Mais on nous permettra de relever que, dans le corps du volume, la contribution du pasteur Romane-Musculus sur l'*Eglise réformée et l'Art*, très riche dans sa concision, et pleine de finesse spirituelle, se fonde sur des thèses théologiques difficiles à admettre pour un catholique. Il aurait peut-être été bon de le relever dans un volume qui s'adresse au public catholique. Pour nous, par exemple, Dieu est beaucoup plus immanent à sa création, il a avec elle beaucoup plus que la relation de la cause transcendante à son effet.

et l'Église, d'offrir en hommage à Dieu ce que notre époque compte de plus grand, sont nées les entreprises si discutées d'Assy, de Vence, de Bréseux, d'Audincourt. On voit, à lire telle lettre d'un Bazaine cherchant à s'accorder fraternellement avec le public *vrai* des fidèles d'Audincourt, comment ces artistes si légèrement traités de faiseurs, de révolutionnaires, essaient de concilier les impératifs de leur génie propre avec les exigences de l'Église et les besoins réels des fidèles.

Au passage, le P. Régamey reprend et redresse les objections les plus courantes faites à l'art sacré moderne : désir d'étonner, d'être « avancé », appel à des artistes qui n'ont pas *la* foi (mais qui ne sont pas sans foi), mépris des besoins des fidèles. On ne peut résumer ces pages si riches, et d'ailleurs si claires qu'elles n'ont pas besoin d'exégète. J'insisterai seulement sur un point : celui des véritables désirs des fidèles. On nous fait remarquer très justement d'abord que l'on doit chercher à rencontrer les désirs les plus profonds et les plus vrais de ces fidèles, et non pas satisfaire lâchement leurs complaisances les plus immédiates. Si un prédicateur n'avait comme idéal que de s'adapter à son auditoire, quelle doctrine délavée ne lui servirait-il pas ? (H. Charlier remarque très justement, croyons-nous, que « si les gens du XII[e] siècle avaient eu un art de Saint-Sulpice, ils auraient sauté dessus »[2]). Mais en outre, ce n'est pas les besoins « des fidèles » en général que l'artiste doit satisfaire. C'est le besoin des fidèles de telle communauté déterminée. C'est pourquoi on ne peut être trop sévère pour les « fidèles » de telle province de l'Ouest qui ont monté une campagne acharnée contre l'église d'Assy, qu'ils n'ont pas vue, sinon en photos, et qui ne leur est pas destinée. L'art, nous y revenons encore, n'est pas une théorie : il n'existe que dans les réalisations concrètes (notre époque l'oublie beaucoup trop, à cause de la multiplicité des reproductions qui nous habituent à considérer l'œuvre d'art en dehors de sa matière propre, de son entourage réel, et même de ses dimensions). L'art vrai est universel, mais sans le chercher. Ce qu'il doit chercher, c'est à répondre à un besoin et à des possibilités précises. En cela, une dernière fois, il s'apparente à la morale comme à la spiritualité, qui n'existent pas dans les traités, mais dans les réalisations que détermine le devoir d'état avec la grâce du moment présent. Réalisme et humilité, ces deux fondements de toute vie spirituelle authentique sont aussi ceux du véritable art sacré.

A.-M. Roguet.

2. *Op. cit.*, p. 156.

LIVRES REÇUS

Abscondita ou le mystère d'une âme. Beauchesne, Paris, 1951; 186 pp.

Ancelet-Hustache (Jeanne) : *La princesse au cœur généreux, Vie de sainte Élisabeth de Hongrie racontée aux enfants.* Éd. franciscaines, Paris, 1951; illustr. de Line Malespine; 160 pp., 25 illustr., couv. cartonnée; 600 fr.

L'Ancien Testament et les chrétiens. Coll. « Rencontres ». Éd. du Cerf, Paris, 1951; 240 pp.; 480 fr.

Barthas (chan. C.) : *Le message de Fatima et la paix entre les nations.* Fatima-Éditions, 3, rue Constantine, Toulouse, 1951; 38 pp.

Bouyer (Louis) : *La Bible et l'Évangile.* Le sens de l'Écriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme. Coll. « Lectio divina ». Éd. du Cerf, Paris, 1951; 280 pp.; 690 fr.

Cattin (P., O. P.) et Conus (H.-Th., O. P.) : *Aux sources de la vie spirituelle.* Éd. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1951; 1.280 pp.

Ciuchini (Ugo) : *Fulgori di un dogma.* Centro Mariano Monfortano, Via Cori, 4, Rome, 1951; 70 pp.

Daniel-Rops : *Missa est.* Illustr. photographiques de L. Albin-Guillot. Arthème Fayard, Paris, 1951; broché : 250 fr., rel. : 350 fr.

Daniélou (Madeleine) : *Action et Inspiration.* Beauchesne, Paris, 1951; 206 pp.

Dolega (Wlodzimiers) : *Obeconsc Wniebowziecia w polsce.* Nakladem Katolickiego Osrodka Wydawniczego « Veritas », Londyn, 1951; 160 pp.

Église Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Montpellier. Chez P. Sérine, 44, avenue d'Assas, Montpellier, 1951; 48 pp., 4o illustr.; 500 fr.

Faure (H.) : *Sainte Marie-Dominique, première salésienne de Don Bosco.* Vitte, Lyon-Paris, 1951; 240 pp.; 300 fr.

Fernessole (Pierre) : *Jean Batiffol, prêtre du diocèse de Paris.* Alsatia, Paris, 1951; 191 pp.

Galy (Abbé Jean) : *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité.* Nouvelles Éditions latines, Paris, 1951; 400 pp.

Granger (Mgr) : *Pour l'Heure sainte mensuelle.* Dillen et Cie, Issoudun, 1951; 64 pp.

Hayward (Fernand) : *Pie X.* Le Conquistador, Paris, 1951; 220 pp.

Hitz (Dr Paul) : *Maria und unser Heil.* Lahn Verlag, Limburg-Lahn; 1 vol. rel., 380 pp.

Kermadeuc (Goulven de) : *Je suis prêtre.* Coll. « Mon Métier ». Le Conquistador, Paris, 1951; 160 pp.

Kuhn : *Würzburger Madonnen des Barock und Rokoko.* Pattloch Verlag, Aschaffenburg; 1 vol. rel.; DM 16.

Lussiaa (Em., O. P.) : *Commentaire de la Règle des Frères et Sœurs du Tiers-Ordre séculier de saint Dominique.* 3, rue Espinasse, Toulouse, 1951.

Maréchal (Haycinthe, O. P.) : *Précurseurs de Notre-Dame.* 4, rue Lacordaire, Nancy, 1951; 150 pp.; 250 fr.

Richomme (Agnès) : *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Éd. de Fleurus, Paris, 1951; 48 pp., 4 illustr. à la page; 120 fr.

Sagesse. Cahier collectif du « Courrier des Iles ». Desclée de Brouwer, Paris, 1951; 40 pp.

Santa Teresa de Jesus : *Obras completas.* Biblioteca de Autores cristanos. 1 vol. rel. 904 pp.

Satan. Sheed and Ward, London, 1951; 1 vol. rel. illustr. 510 pp.; 30 /—.

Tertullian : *Treatises on Marriage and Remarriage.* Translated by William P. Le Saint, S. J. Coll. Ancient Christian Writers. Westminster Press, 1951; 1 vol. rel. 196 pp.

Una Escuela de servicio del Señor. Monasterio de Nuestra Señora de la Resurrección. Apartado 105, Cuernavaca, Morelos, Mexique; 62 pp.; 10 doll.

Van Waesberghe (Dr. M. Smits, S. J.) : *Gods wil, uw Heiliging.* Gottmer, Haarlem, 1951; 1 vol. rel. 600 pp.

Weil (Simone) : *Cahiers.* I. Plon, Paris, 1951; 244 pp.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 1er trimestre 1952. — Impr., n° 774.